الملف الاول :

ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي

(نــدوة الكويت ٦ ــ ١٢ نيسان)

بدعوة مشتركة من جامعة الكويت وجمعية الخريجين الكويتية ، عقدت في الكويت ندوة هامة بين ٧ و ١٢ نيسان الماضي تناولت بالبحث موضوع « ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي » وشارك فيها مجموعة من المفكرين والمثقفين العرب ، فقدموا ابحاثا متنوعة تعالج الموضوع من جوانبه ، ننشر هنا معظمها كما ننشر التعليقات التي كتبت حولها .
وقد افتتح الندوة الشيخ سعدالعبدالله السالم الصباح رئيس مجلس الوزراء الكويتي بالنيابة ووزير الداخلية والدفاع .
وصدر في نهاية الندوة البيان الهام التالي :

البيــان الختامــي

ان اعضاء الندوة التي اجتمعت في الكويت ما بيــن ٧ ــ ١١ ابريل ١٩٧٤ بدعوة من جامعــة الكويت وجمعية الخريجين الكويتية لتدارس ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي ..

ايمانا منهم بمسؤوليتهم القوميــة امام التاريخ وامام الاجيـــال العربية المقبلة ، وشعورا منهم اعمق الشعور بخطورة المرحلة الحضارية التي تمر بها الامة العربية في الظروف العالميــة الراهنــة ، ووعيا منهم للمعطيات الحضارية في هذا العصر ولضرورة العمل الكثيف والسريع على ان تواكب شعوبهم مسيرة الحضارة العالمية في تطورها الشديد السرعة والنمو والتعقد ، وادراكــا منهم لعظيم القوى المادية والروحية التي تملكهــا امتهم في الصراع العالمي القائم وللقوى الشرسـة التي تعرقل تطورهــا الحضاري ســواء منهـا العوامل الداخليــة او القــوى الخارجية ، وثقــة منهم بأن الامة العربيــة مؤهلــة كمـا كانت فــي تاريخهــا العريق الطويل لان تحمل قيم الخير والعدل والفكر والعلــم والعقلانية والتجدد ، ولان تقدم العطاء المبدع لابنائها وللانسانية جمعاء ولان تسهــم في اثــراء حضارة الانســان ،

لذلك كله فانهم بنتيجــة هذا اللقاء الفكري الخصب الذي حققوه والحوار الذي تم في هذه الندوة وبعــد ان تناولوا بالتحديد العوامل المتعددة التي تعيق التطــور الحضاري العربي وتدارسوا اشكالهـــا وابعادها وتطلعات المستقبل ، وبنتيجــة ما تحقق لهم خلال ذلــك من انهم رغم اختلاف مشاربهم وافكارهم واقاليمهم يلتقــون عنــد مبادىء مشتركــة واحدة ، فقــد رأوا ان يصدروا هذا البيــان الــذي يلخص رؤيتهم الفكريــة للموقف الحضاري العربي الراهــن ولما يرجــون ان يكــون موضع العمل والكفاح والبناء من قبل كل مفكــر عربي وكــل مسؤول ، وهم متفقون في تلــك الرؤيــة حول النقاط الاتية :

١ ــ في مشكلة التطور الحضاري العربي من حيث الشأن والتاريخ

ان مشاكل التطور الحضاري العربي على اختلاف نواحيها هي من الالحاح والخطر ضمــن الظروف العالميــة الراهنــة والمستقبليــة علــى السواء ، بحيث تقتضي تجنــد كافــة العامليــن فــي ميادين الفكــر والعمل وكافة المسؤوليــن لدراستهــا وبث الوعــي بشأنها والتخطيط لتجاوزها . ولمـا كانت عواملهـا متداخلــة بعضهــا مع بعض فــان التصدي لتجاوزهــا لا يمكــن ان يتم الا بجهــد شامل متكامل في كافة الجوانب .

ان المعوقات الحضاريــة التي تمثل التطور الحضاري العربــي وان كانت لهــا جذور تاريخيــة منهــا الاقتصادي ومنهــا الاجتمــاعي ومنها الفكري ومنها السياسي ، الا ان تاريخيــة تلــك المعوقات ، رغم

هذا العدد

تخصص ((الآداب)) صفحات هذا العدد الممتاز لنشر ملفين هامين حول حدثيــن ثقافيين شهدهمـا الشهــر الماضي :

الاول : ندوة الكويت التي عالجت ((موضوع ازمة التطــور الحضاري في الوطن العربي))

والثاني : مهرجان المربد الثالث في البصرة .

خطورتها وتجذرها العميق احيانا في الذات العربية ، لا يعني انها معوقات غير قابلة للتجاوز ، ونعتقد بالعكس ان التخلف الحالي سبب من اسباب جمود فهمنا الماضي العربي ودور التراث . وان العمل على تغيير البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية وعلى تطوير القيم الروحية وعلى تحديث القيم الفكرية كفيلة بفرض معطيات جديدة على التاريخ تدمر تلك المعوقات .

٢ ـ في الهدف الاساسي

ان الهدف الاول الذي يجب ان يتجه اليه المفكرون والمسؤولون العرب هو تحرير الانسان العربي فكريا واقتصاديا واجتماعيا وجعله في مستوى النضال الذي يفرضه عليه العصر والذي يرد قيمته الانسانية المثلى اليه ولا يكون ذلك الا بتوفير الضمانات لحريته الكاملة لا من الناحية السياسية والفكرية فحسب ولكن الاجتماعية ايضا للنضال ضد التخلف . كما لا يكون الا بتوحيد القوى الفكرية التقدمية وتعبئتها لاحداث التغيير الجذري المنشود على المستوى القطري وعلى مستوى الوطن العربي كله .

٣ ـ في التخلف الفكري

يرتبط التخلف الفكري الارتباط الوثيق بانواع التخلف الاخرى ، وهذا ما جعل الحياة العربية المعاصرة مفتقرة الى العنصر العقلاني في توجيهها بسبب عجز الفكر العربي عن القيام بدوره الواسع في شتى جوانب الحياة .

واسباب هذا التخلف ترجع الى عوامل متعددة ، اهمها ما تركته عهود الانحطاط العربية من رواسب فكرية سيئة وما حدث من انقطاع في مسيرة الفكر العربي نتيجة لانهيار الدولة العربية ثم ما كان من عجز الفكر العربي بعد ان عاود نهضته في العصور الحديثة عن استيعاب منجزات الثقافة العربية ومنجزات الثقافة الاجنبية استيعابا اصيلا متكاملا . وقد ادى هذا الى ظهور مدرستين فكريتين مصطرعتين ، كلتاهما خاطئة : المدرسة التي تحاول احياء الثقافة العربية دون تجديدها . والمدرسة التي تنكرها وتتجه من دونها نحو ثقافة العصر الحديثة . ولم تعمق بعد جذور المدرسة الفكرية السليمة التي تدعو الى توليد فكر عربي اصيل وحديث معا من خلال نظرة تجاوزية تجديدية لاسترجاعية سكونية . ومن ابرز مظاهر التخلف في الفكر العربي السائد البعد عن الروح العلمية والعقلانية في النظر الى الكون والاشياء والانقطاع الواضح عما يتجدد باستمرار ويتفتح باستمرار من منجزات العلم والفكر الحديث وافاقه .ومن هنا كان لا بد من تعميق منازع التفكير العلمي والمنهج العقلاني ،والعمل على ربط الفكر بأسس الحضارة العلمية التكنولوجية ، القائمة على العلم والتنظيم والتخطيط . ان العقل ليس مجرد اطار او اداة للعلم النظري ولكنه وسيلة تحرر اجتماعي اقتصادي ايضا وطريق لتحقيق مجتمع انساني اكثر توازنا وعقلانية وانتاجا .

٤ ـ في التراث

ولقد كانت القضية التي واجهت الندوة في اكثر من بحث من بحوثها وباشكال مختلفة هو دور الماضي العربي في توجيه المستقبل وسواء سمينا هذه المشكلة بالاصالة والتجديد او بالتراث والتحديث او بالسلفية والتغرب او غير ذلك ، فما كان لها ان تأخذ هذا الدور المتعدد الوجوه والاثر في التطور الحضاري العربي لولا اننا ننظر اليها نظرة لاتاريخية .

ان هذا التراث جزء منا ومن تكويننا الحضاري ، ولكنه لا يجوز ان يجعل المستقبل ملكا للماضي. ان محاولة اسقاط الماضي على المستقبل ، عدا انها محاولة فاشلة ، فانها تؤدي الى القطيعة بين العربي وعصره وبينه وبين مستقبله ، وان دمج معنى الاصالة بمعنى التراث مزلق خطر : فالاصالة لا تكون بالتشبث الحرفي بذلك التراث ولكن بالانطلاق من خلاله الى ما بعده ومن خلال قيمه الى مرحلة جديدة فيها الاغناء له وفيها التطوير لقيمه . ان الاحياء الحقيقي للتراث لا يكون الا عن طريق الاستيعاب النقدي التاريخي الخلاق له وعن طريق تجاوزه في عملية خلق جديدة وبترك الماضي ماضيا فلا يزاحم الحاضر والمستقبل وبالتمثل الجديد له من خلال منظوري العصر والغد .

٥ ـ في الدين

واذا كان الدين حقيقة عميقة الجذور في الذات العربيه وكانت روح العقيدة الاسلامية روحا متنامية ديناميكية متفتحة ويجب ان تعطي كل الامكان لمتابعة رسالتها الحضارية فيجب الا تفهم الفهم الجامد الثابت وعلى شكل صيغ محدودة يفرضها الخلف باسم السلف . بل يجب العمل على ان يسمح للفروع فيها ـ مع حفظ الاصول ـ بمواكبة التغيير الحضاري المستمر ، وذلك بالاجتهاد الحكيم والتطوير الواعي وبالاعتماد على روح الشريعة ومبادئها السامية لا النصوص اللاحقة مع العصور وعلى العقل ومصلحة المجتمع لا على الصيغ الموروثة .

ويدعو اعضاء الندوة الى مناقشة دور الدين في المجتمع العربي المعاصر مناقشة متفتحة لا تثقلها الحساسيات او يحد منها ضيق الافق وذلك لتحرير الطاقات الروحية الهائلة التي يفجرها الايمان الصافي في الصدور ووضعها في خدمة مجتمع انساني افضل .

٦ ـ في التخلف السياسي

ان التخلف السياسي في البلاد العربية حقيقة واقعة تتجلى في الفراق القائم بين الانجازات السياسية من جهة وبين الاهداف القومية والاجتماعية للشعب العربي من جهة ثانية . ومظاهر هذا التخلف متعددة، منها النظرة التجزيئية لمشكلات الواقع العربي السياسي ومن ورائه الواقع العربي السياسي ومن ورائه الواقع الاجتماعي والاقتصادي، ومنها العمل الارتجالي المرحلي الذي يقصر عن ادراك الطابع الدائم للثورة العربية وبالتالي فقدان التخطيط المستقبلي ، ومنها افتقاد الاجهزة السياسية التنظيمية ، ومنها غياب الروح الديمقراطية والابتعاد عن سيادة القانون وافتقاد الفكر السياسي العلمي الموجه .

ولا بد لمواجهة هذا التخلف السياسي من دراسة علمية تحدد اسبابه سواء رجعت الى البنى الاجتماعية والاقتصادية السائدة في البلاد العربية ، او الى اثر الاستعمار والعوامل الخارجية عامة ، او الى عوامل تاريخية تيسر ظهور بعض انماط السلوك السياسي ، او الى غياب النظرية السياسية الواضحة والمذهب الاجتماعي المتكامل او الى غير هذه وتلك من العوامل .

ومن المشكلات الاساسيه التي ينبغي ان توجه العمل لتغيير هذا الواقع السياسي المتخلف الاهتمام بتحقيق التفاعل بين الشعب والحكم، بازالة الهوة التي تفصل بين السلطة السياسية وبين الجماهير الشعبية . ويستلزم هذا توفير مناخ ديمقراطي يتيح للشعب ان يشارك في بناء مصيره ويلعب المفكرون والمثقفون في هذا المجال دورا اساسيا ولا بد ان يتعاظم هذا الدور بحيث يقودون العمل الشعبي وبحيث يحققون الصلة المرجوة بين مشاعر الجماهير واهدافها وبين الحكم . ولا يتم ذلك الا اذا كان الفكر اخلاقيا نضاليا ملتزما باهداف الامة القومية ومصلحة الجماهير الواسعة .

من هنـا تقع على المفكرين مسؤولية ضخمة تستلزم منهم التضحيات وتفـرض عليهم ان يكونوا رسـل الاهداف القوميـة والشعبية ،وان يقيموا التضامـن الاقوى فيمـا بينهم في الوطـن العربي كله .

واخيرا لا بـد ان يكـون محور النضال السياسي في البلادالعربية العمل على توحيـد الامة العربيـة بالنضال الوحدوي الثوري ، الـذي يلتقـي مع النضال من أجل الاهداف الاجتماعية الثورية للمجتمع العربي، ويتكامل معهـا . ان الوحدة هي قدر هذه الامة ومصيرهـا والطريق الـى ان تأخذ مكانهـا الحضاري واللائق في المجتمع الانساني .

٧ ـ في الاستعمـار

ممـا لا شـك فيه ان من اهم العوامل التي حالت بيـن الامـة العربية وبيـن تجاوز عوامل التخلف المتعددة تدخل الاستعمار المبكر في قدرهـا ومصيرهـا وخنق امكانات انطلاقهـا الاقتصاديـة والثقافيـة والاجتماعيـة . لقـد اخذت الحضارة العربيـة بالافول منذ سقوطهـا على يـد اخلاط المغول والتتر ووقعت في قبضـة التسلط العثمانـي الذي جمدهـا وقطع مسيرتهـا الصاعدة . ثم جاء الاستعمار الغربـي فاخضع حياة الامة العربيـة لمطامعه الاستغلاليـة ووجه كل شيء فيهـا نحـو خدمة مصالحه وحاول ان يقيم في بعضهـا استعمارا استيطانيـا يفقدهـا هويتها العربية وتراثها الاسلامـي ، كمـا اقـام في الوطـن العربي كله هياكل اقتصاديـة راسمالية احتكارية وكرس التكوينات الاقطاعيـة القديمة وعمل خاصة على تمزيق وحدة هذا الوطن وضرب الحدود بين اقاليمه وجعله دولا بل دويلات وفئات وطوائف متصارعـة ضمن الدولة الواحدة ووجه له طعنـة اساسية باقامة الجسم الصهيوني الغريب فيه باسم اسرائيل ومـا هـو الا قطعـة من التكويـن الامبريالي الغربـي زرعت الزرع الاصطناعي في قلب الوطن العربي لتعمل على تمزيقـه والسيطـرة عليـه وتتولـى تحقيـق اغراض الاستعمـار والامبرياليـة فيـه .

على ان الاستعمار كان في الوقت نفسه تحديا للحضارة العربية حملهـا على ان تعيد النظـر في ذاتهـا ومنطلقاتهـا وعلـى الاقتباس من حضارته لتتمكـن من مغالبتـه .

ورغم انحسار الاستعمار المباشر عن البيئة العربية فانه قـد تابـع محاولاته لاستغلال الوطن العربي عن طريق الاستعمار الثقافيوالاقتصادي وسائر اشكال الامبريالية القديمة والحديثة . من هنا كان النضال ضد بقايـا الاستعمـار وصوره الجديدة في البلاد العربية مطلبا اساسيا من مطالب التطـور الحضاري ، وكانت المعركـة ضد العـدو المـزدوج (الصهيوني ـ الامبريالي) والمتحالف لتدمير القوى العربية وكانـت التعبئـة لهذه المعركـة الشكل الاول والامثل للثورة الحضارية العميقـة فعن طريق تعبئة امكانات الامة العربية لمواجهـة العـدو واصولـه الامبرياليـة تحقق هذه الامة ايضـا نهضتهـا العلميـة والتكنولوجيـة وتوحد كيانهـا القومي كمـا تؤكـد طابعها الانساني عن طريق اضطلاعها باسم سائـر الشعوب المضطهدة والحرة في العالم بدور القضاء علـى اشرس محاولات اضطهاد الانسان للانسان .على اننا ونحن نسجل جرائم الاستعمـار ومآسيـه ضدنـا لنهيب برجال الفكر العربي ان يعمـدوا بمزيد من الشجاعـة الى تحليل الاخطاء التي وقع فيهـا العرب انفسهم خلال غلابهم للقوى الامبريالية وفي مسيرتهم السياسية ، في نقد ذاتي اميـن يستهدف تلافي اسبابهـا الماديـة والاجتماعيـة والثقافية ليكونوا اوضح رؤيـة واكثر قدرة على المسيرة الصحيحة المتكاملـة نحو التطور الحضـاري .

٨ ـ التخلف الاقتصادي

اذا كان التخلف الاقتصادي مصطلحا اختزاليـا لظاهرة واسعة مركبة معقدة العوامل شاملة لمختلف نواحي الحيـــاة فان التخلف الاقتصادي في البلاد العربية هو بدوره مختلف الشدة والاثار ولا بـد من أخذه بالدراسـة العلمية المتأنيـة والتحليل التفصيلي العميـق الوثائقي في عمليـة مسح كاملـة ومن خلال استراتيجية انمائيـة مخططة جادة يجري التركيز فيهـــا بصورة خاصـــة على ضرورة التكـامـل الاقتصادي بيـن البلاد العربيـة وحسن استغلال ثرواتهـا مـن المـواد الاولية ومن الارصدة المالية ومن الخبرات البشريـة وضرورة تهيئـة البيئـة الاجتماعيـة الثقافية للمجتمع العربي لاستيعاب امكانات العلوم والتكنـولوجيـا الحديثة.

ان التحديات الاقتصادية التي تواجه العرب متعددة ،منها الحاجة الى تنظيم اقليمي يخلق من اختلالاتهـا الجزئيـة توازنـا كليـا هائـل الكتلـة والدينامية ومنهـا الحاجـة الى اجماع مجتمعـي يعبيء الطاقات والكفايات في سبيل اغراض التنميـة الاقتصادية ومنهـا القدرة على حسن استخدام الطاقـات الاقتصادية الهائلـة التي تملكها البلاد العربيـة والتي انكشفت خاصـة في الفترة الاخيرة ومنهااختيار الاسلوب الافضل للتنميـة على اساس سلسلة من التوازنات الصحيحة بين العاجل والاجل وبين الاستهلاك والادخـار وبين الرفاه والعمل وبيـن المساواة والحوافز وبين المركزة واللامركزية . ومنها اخيرا الاسراع في وضع السياسـات السكانيـة والتربويـة والاجتماعية بمـا يتناسـب مع حاجات التنميـة الاقتصاديـة . ان الوضع العربي الحالي يمنـح فرصـة نادرة للعمل العربي الموحـد ولقـد برزت بالفعل الاتجاهـــات الواضحة لمثل هذا العمل . ولما كـان الاطار الاقتصادي عـاملا اساسيا في تغيير البنـى الاجتماعيـة الثقافيـة ، كمـا كان يتغير بدوره عـن طريقهـا في العلاقـة الجدلية بيـن الطرفين فـان دفع هذه العملية حتى نهاياتهـا من شأن اقامة المجتمع العربي الوحدوي المتقدم .

٩ ـ في القيم والعادات والتقاليد

تأتي القيم والعادات والتقاليـد في جذور مشكلة التطور الحضاري باعتبارهـا احدى المتغيرات الرئيسية في مسيرة الحضارة العربية . فالقيم محركات للسلوك ، واضواء مرور للتعامل مع مطالب الحيـاة واقعا وتطلعـا وجهدا والعادات والتقاليد مصطلحات تعكس العلاقـات الاجتماعيـة ومظاهـر التواصل الاجتماعي ورموزه . وقد توصف حركة القيم والمواصفات الاجتماعيـة في الوطـن العربي بانهـا نقلة من سمات البداوة وخصائصها الى سمـات التحضر وخصائصه ، او من السمات التقليديـة الى السمـات المعاصرة . ومهمـا كان توصيفنا لهذه الحركة فان من الواضح ان مجتمعنـا العربي يعاني ـ ضمـن مـا يعاني فـي ازمته الحضارية ـ صراعـا وتناقضا في القيم وفي المسالك الفرديـة والاجتماعيـة ازاء مـا يواجهه من تحديـات وامـال في المستقبل القريب والبعيد ، ويتمثل هذا التناقض في مجالات القيم والاتجاهات المرتبطة بالعمل والانتاج والاستهـلاك والاستثمار ومفهوم السلطة والقيادة والمسئوليـة الاجتماعية وفي دور الاسرة والمرأة ، وفي التعامل مع مصادر المعرفة والفكـر وفي شروط المشاركـة في صياغة الحياة وصنعهـا والاستمتاع بثمراتهـا .

واذا كان اعضاء الندوة يؤكدون على اهمية تطوير القيم وانماط السلوك الايجابية والمؤثرة في صنع التقدم المرتكز على التخطيط العلمي ومستلزمـاته وعلى المصالح الحقيقيـة للجماهير ، فانهم يشددون في الوقت نفسه على ضرورة الفهم المتعاطف للقيم والمواضعات المحفـزة للثقافات الشعبيـة وعلى التفاعل مع هذه الثقافات تأثرا وتأثيـــرا لتمكينها من الاسهـام الكامـل في صياغـة المصير القومـي تنميـة وابداعا . وفي هذا المجال تظهر الحاجة خاصة الى امرين :

اولا : حاجة الوطن العربي الى مسح اجتماعي شامل يدرس عاداته وتقاليده وقيمه في تاريخها الماضي وفي صلتها بالاوضاع الجديدة التي يحياها الانسان العربي سواء كانت هذه القيم متخلفة من حياة البداوة ام مرتبطة بحياة الزراعة . ومن شان هذا المسح ان يكشف العناصر السلبية والايجابية في هذه القيم ويحدد ما يصلح منها وما يصلح منها وما لا يصلح لحياة الانسان العربي الحديث .

ثانيا ـ دور المثقفين وعلماء الاختصاص ورجال الفن والادب في تثوير القيم والحوافز الاجتماعية وهو دور رئيسي رائد وذلك عن طريق الدراسة الواعية لمدى فاعلية الوسائل التي يستخدمونها في التواصل الفكري مع الجماهير ولمسالك هذا التواصل ومجالاته ومضامينه .

١٠ ـ في الاسرة

ان الاسرة العربية لا تزال تشكل العنصر الامامي في تماسك المجتمع وتضامن افراده في المجتمعات البدوية والريفية والحضرية . وتواجه الاسرة في وضعها الحالي صراعا ليس فقط بين الاجيال بل بين الحضارات ويتضح ذلك من العادات والقيم الاسرية التقليدية التي لا تزال تعيش جنبا الى جنب مع الاتجاهات العصرية المستوردة من الغرب .

وحالة الصراع الحضاري في المجتمع العربي المعاصر لا تنبع فقط من الواقع الحالي لبناء النظم الاقتصادية والاسرية والسياسية والتربوية والدينية بل يرتبط بدرجة كبيرة بالوظائف التي تؤديها هذه النظم . اذا ما اخذنا بعين الاعتبار تطلعات الانسان العربي المعاصر نحو الحاضر والمستقبل .

ان الاستقرار الاجتماعي والرفاهية والتنمية الاجتماعية للفرد والاسرة والمجتمع في الوطن العربي لا تتأتى بصورة طبيعية او تلقائية او بالتطور المتدرج البطيء ، بل تأتي عن طريق الدراسة العلمية وتحديد الواقع الاجتماعي والمشكلات الاجتماعية التي تواجه الاسرة ضمن التركيب الاجتماعي المعاصر ، وبالتغيير الجذري على اساس هذه الدراسة للبنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع وبانجاز الوحدة القومية على اساس ديمقراطي .

وفي ضوء الحركة الاجتماعية والديمغرافية السريعة والمتعددة الاتجاهات التي تشاهدها المجتمعات البدوية والريفية والحضرية بدرجات متفاوتة في العالم العربي ، فان الخدمات الاجتماعية لا بد ان تتصدى لتلبية الاحتياجات المتزايدة للخدمات الوقائية والعلاجية على اسس علمية سليمة بحيث تستهدف تنمية القدرات والطاقات والمواهب واستثمارها للتنمية الاسرية والاجتماعية .

١١ ـ في التربية

ان التربية العربية في وضعها الحالي تساعد على توطيد الاوضاع المتخلفة الراهنة ، ولكي تكون الوسيلة الناجعة لتجاوز هذه الاوضاع وتقوم بدورها البناء يجب ان تستهدف بناء الذات العربية وتنمية خصائصها المميزة والكشف عن الامكانات والمواهب فيها ، وخلق ارادة البناء والتغيير في الاجيال الناشئة والجمع بين الشمول والتخصص ، وان توفر التربية من الناحية العملية ، الكفايات الفنية الانتاجية والكادرات العلمية اللازمة للمجتمع العربي في الغد ، وذلك كله بالتنسيق والتعاون مع البناء الاقتصادي ـ الاجتماعي . ولا يتم ذلك جميعا الا حين تحدث التربية انقلابا جذريا في ذاتها وتعيد النظر في بنيتها الحالية وفي فلسفتها وفي محتواها بحيث تساير التجدد التربوي العالمي الذي يطرحه ظهور التقنيات الجديدة في التربية نتيجة للتقدم العلمي والتكنولوجي في العصر وان تعني عناية خاصة بتكوين روح الخلق والعلم المنهجي والابداع التي يستلزمها هذا التقدم . ولا بد لها من ان توجه عناية خاصة لتوفير وحدة الثقافة القومية ولادراك دور اللغة العربية في تدعيم هذه الوحدة .

١٢ ـ في تكوين النواة العلمية للتطوير الحضاري

وان اعضاء الندوة ليقترحون في مجال التطوير الحضاري المنظم :

اولا ـ تكوين « فريق باحث » من العلماء العرب لوضع خطة لتحقيق ثورة علمية تكنولوجية عربية ولتكوين البنية الاساسية المتكاملة العربية للتقدم العلمي والتكنولوجي .

ثانيا ـ انشاء معهد انماء متخصص في تطبيق منهجية البحث العلمي المستقبلي وفي تكوين باحثين انمائيين عرب .

وتوصية الجامعات العربية بانشاء شبكة معاهد متكاملة للبحث والتدريب بعد الجامعي .

ثالثا ـ واخيرا وضع خطة لتنظيم عملية استعادة الادمغة العربية النازحة لتثميرها تثميرا انتاجيا وابداعيا في حركة التقدم العربي .

١٣ ـ في مسؤولية الفكر العربي

ان اعضاء الندوة في الختام ليعتبرون المفكرين والمثقفين في الوطن العربي مسؤولين مسؤولية مباشرة عن العمل لكسر قيود المعوقات الحضارية في الوطن العربي وفي مطلعها الارهاب الفكري ويؤكدون مبدأ حرية الفكر ويرون في المناقشات التي دارت في هذه الندوة نموذجا له لان خنق الفكر هو ابرز مظاهر التخلف واشرس عوامله .

وانهم ليدعون المفكرين والمؤسسات العلمية والمجلات الثقافية في انحاء الوطن العربي الدعوة المخلصة لجعل موضوع التطور الحضاري العربي في مركز اهتماماتهم ومتابعة مناقشته والتعمق في ابعاده واعداد البحوث حوله في سبيل المزيد من الحوار في عوامله ونشر الوعي بشانه .

ولما كانوا يعتبرون متابعة هذا الحوار ضرورة قومية ملحة فهم يدعون الى تحويل هذه الندوة الى شكل دوري . والى عقد ندوات اخرى مماثلة تتناول بالتفصيل ما اجملته ابحاث هذه الندوة . وهم يكلفون اللجنة التي اشرفت على اعداد المؤتمر طبع ابحاث وتعليقات ومناقشات الندوة في كتاب شامل يشكل الخطوة الاولى نحو الدراسة المستعمقة لهذا الموضوع .

١٤ ـ كلمة الختام

ان اعضاء الندوة لحريصون كل الحرص على تهنئة وشكر دولة الكويت على المناخ الحر الذي توفره للفكر والذي سمح للندوة ان تكون بناءة الحوار مثمرة النتائج كما يشكرون رجال الصحافة والاذاعة والتلفزيون على مجهودهم الممتاز في تغطية انباء الندوة وتلخيص بحوثها ومناقشاتها بشكل واع مسؤول للناس . ويقدمون الشكر الطيب اخيرا لجامعة الكويت وجمعية الخريجين الكويتية على المبادرة في عقد الندوة وعلى حسن تنظيمها وكريم ضيافتها .

د . زكي نجيب محمود

الحضارة وقضية التقدم والتخلف

لطالما تعرض هذا المائل بين ايديكم لهجمات الناقدين ، طوال الخمسة والعشرين عامـا الماضية : لماذا ؟ لانه مـا فتيء خلال تلك الفترة ينادي بكل ما في ارادته من اصرار ، وبكل ما لقلمه من صرير ، مـا فتيء ينادي بان نلجم شهوة الحديث فينا بشكائم الدقة والتحديد ، لعله يتاح للمتكلم والسامع ، او للكاتب والقارىء ، ان ينتهي بهمـا الحديث او الكتابة الى اتفاق على رأي واحد ، فيسلكونه فـي تيار الحياة الجارية عملا وسلوكا . ذلك لانه مما يلاحظ حتى للعين العابرة، ان احاديثنا وكتاباتنا كثيرا ما تتخبط في ابحر من ظلمات المعـاني الغامضة ، كأننا جماعة من الصم ، يتحدث بعضنا الى بعض دون ان يستمع احد الى احد .

نعم ، ما فتيء هذا المائل بين ايديكم طوال هذه الاعوام يتعرض لهجمات الناقدين ، لانه رفع الصوت ، وما يزال يرفعه فـي عصبية المخلص لدعوته ، بأن نراعي ــ عند الحديث او الكتابة ــ دقـة التحديد في ضبط المعاني التي نجريها على الالسنة والاقلام ، ما دام الموضوع المطروح يتسم بجدية العلم ، ويمس حياتنا في اسسها واركانها . اذن ففيم كانت هجمات النقد اذا كان هذا هو هدف الدعوة ولبها ؟ والجواب هو ان علتها تكمن في رغبتنا الجامحة نحو ان تنساب من افواهنا واقلامنا خيوط اللفظ ، لا نكاد نطلب منها الا حلاوة جرسها في الاسماع . اما من اراد ان يقف بنا عند هذه اللفظة ، او عند تلك العبارة ، سائلا ومدققا في المعنى المقصود ، فجزاؤه عندنا هو الاهمال ، وانه لمجدود لو اكتفى منا باهماله ، دون ان نكيل له مع الاهمال صاعا من الشتائم او صاعين .

فاذا كانت الدعوة الى الدقة في تحديد المعاني هي اهم الهمـوم التي حملها هذا المائل بين ايديكم طوال ربع قرن مضى ، افلا يكون من اوجب واجباته على نفسه ان يتوخى هو مثل هذه الدقة التي يدعـو الناس اليها ؟ وموضوع حديثنا هذا هو عن « الحضارة » لنرى بعـد ذلك موقفنا من حضارة عصرنا ، اين يكون على درجات السلم، صعودا او هبوطا ، فحتم علينا ــ اذن ــ ان نحدد معنى الحضارة بصفة عامة وشاملة لنستطيع بعدئذ ان نضيق دائرة الحديث لتنحصر في حضارة العصر وما يميزها دون سائر الحضارات التي شهدتها العصور السالفة. فاذا استطعنا ذلك في دقـة ووضوح ، كان الحكم على موقف الامـة العربية في مرحلتها الراهنة امرا ميسرا لا عسر فيه .

ولكننا ما ان نهم بمثل هذا التحديد لمعنى « الحضارة » حتى نغوص في بحر متلاطم الموج ، لكثرة ما يعترضنا من آراء تختلف الى حد التناقض بين رأي ورأي . ذلك فضلا عما في تحديد امثـال هذه المعاني العامة من صعوبة شديدة حتى ولو لم يكن اختلاف الرأي فيها بعيد المدى . فقد تكون الكلمة واضحة حين تجري في سياقها ، لكنك اذا عزلتها وحدها ، ووضعتها في مختبار التحليل والفحص الفيتهـا تقاوم وتروغ حتى ليستعصي عليك ان تمسك باطرافها ، فكأنما اللفظة من هذه الالفاظ العامة كائن حي بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، تنصاع لفهمك اذا جعلتها جزءا من عبارة ، لكن اجعلها وحيدة وحـاول ان تمسكها من جناحيها ، تتمرد عليك وتنتقم . كانت وهي مسوقة فـي عبارة ، وسيلة تتعاون مع غيرها على اداء معنى ، اما وقد جعلتها غاية في ذاتها ، تريد اختبارها هي ، فما اسرع ان تنقلب بين يديـك لغزا غامضا ، وان تتخذ لنفسها اعماقا وابعادا ، لم تكن تتوقعها لها فـي بداية الطريق . وهذا هو الشاعر الفرنسي بول فاليري يحدثنا في ذلك فيشبه اللفظة وهي تؤدي معناها داخل عبارة تضمها مع غيرها ، بلوح من الخشب الرقيق ، وضع على خندق ليعبر عليه العابرون ، فلا بأس هناك اذا جرى عليه العابر خفيفا سريعا ، اما اذا وقف العابر عليـه ليختبر قوته ، وراح يقفز بكل ثقله فان اللوح الخشبي لا يلبـث ان ينكسر تحت قدميه .

لكننا برغم هـذا النصح مـن بول فاليري ، لن نمر على كلمـة « حضارة » خفافا سراعا ، وسنقفز عليها ونقفز ، حتى تتهشم لنرى اجزاءها جلية امام ابصارنا .

نريد تعريفـا للحضارة ، يحدد لنا الخصيصة الواحـدة ، او مجموعة الخصائص التي لا بد من ظهورها في كل حالة حضارية ، كما لا بد من اختفائها في كل حالة بدائية ، لانه اذا كانت الصفة او الصفات التي نقع عليها ، ماثلة في المتحضر وغير المتحضر على سواء ، اذن فهي ليست من التعريف الذي ننشده ، فمثلا اذا عن لنا ان نذكر الفن او الادب ــ ليكون تعريفا للحضارة ، وقعنا في الخطأ الذي احذر منه ، لانه ما دام الفن والادب ــ كائنا ما كان نوعها ــ موجودين في كل جماعة بشرية ، ايا ما كان حظها من الحضارة ، اذن فهما عنصران ضروريان ، لكنهما وحدهما لا يكفيان للتعريف . فالشرط الاساسي الذي لا بد من توافره في اي تعريف كامل ، هو ان نذكر الصفات الضرورية والكافية معا . فالبصر ضروري للانسان ، ولكنه لا يكفي لتعريفه ، واذن فـلا يجوز ان نعرّف الانسان بانه الكائن المبصر ، وهكذا الحضارة لا يجـوز تعريفها بانها الحياة التي تحتوي على فن وادب ، برغم ان الفن والادب عنصران ضروريان لا تخلو منهما حضارة .

فما هي الصفة ــ اذن ــ التي تجمع الى كونها ضرورية للحضارة ان تكون كذلك كافية لتعريفها ؟ وهي انما تكون كافية اذا امتنع ظهورها من كل حيـاة اخرى ، مما يتفق الناس على انهـا ليست في عـداد الحضارات .

ولقد قلت :« مما يتفق عليه الناس » عن وعي وعن عمد ، لانـه لا سبيل امامنا في تعريف الحضارة ، الا ان نبدأ بامثلة من عصور، اجمع العرف على انها فترات ذات حضارة رفيعة ، لكي نستخلص مـن هذه الامثلة الواقعية التي شهدها التاريخ والتي اقرها الخبراء في ميادين الثقافة ، صفتها المشتركة التي تظهر فيها جميعا ثم نستوثق من انها صفة لا تظهر في غيرها . وسوف اغض النظر هنا عـن سؤال يثيره الباحثون ، وهو : هل الحضارة صفة تصف عصورا وجماعات ؟ او هي صفة تصف الافراد اولا ، ومن مجموعة الافراد المتحضرين تتكون حضارة معينة في عصر معين ؟ ساغض النظر عن هذا السؤال ، لسبب بسيط، هو ان خبراء الراي اقرب الى الاتفاق عندما ينصب الحكم على جماعة بأسرها ، او على عصر باكمله ، منهم الى الاتفاق عندما ينصب الحكم على هذا الفرد او ذاك .

فأي الجماعات ، او اي العصور يمكن اجماع الرأي عليها بانها نماذج للحياة المتحضرة حضارة رفيعة ؟ نستطيع الاكتفاء باربعة امثلة لا اظن احدا يجادل في رفعة حضارتها ، وهي : اثينا في عهد بركليز ، في القرن الخامس قبل الميلاد ، بغداد في عهد المامون في القرن التاسع، فلورنسة في القرن الخامس عشر ، باريس في عصر التنوير ابان القرن الثامن عشر .

فما هو القاسم المشترك بين هذه الحضارات الاربع ؟ انه يقينا ليس الاجهزة الآلية ، لان هذه الحضارات جميعا قد خلت منها ، اذ ان

اوانها لم يكن قد آن بعد ، مما يدل على ان الحضارة من حيث هي حضارة وكفى ، غير مقيدة بعصر معين ، تستطيع ان تقوم بغير الآلة كما تفهم في عصرنا ، كلا ولا كان القاسم المشترك بين الامثلة الاربعة التي اخترناها نماذج للحضارة في اكتمالها ، هو الفن او الادب او غيرهما من وسائل الحياة الوجدانية ، لان ما تجده من هذه العناصر في واحدة من تلك الحضارات قد لا تجده في الاخرى ، فضلا عن ان هذه العناصر جميعا قد تتوافر في شعوب وفي عصور لم نتفق على انها موسومة بحضارة تذكر . ففي قلب الادغال البدائية ربما رأيت من العقائد ومن الفنون نحتا وتصويرا وغناء ما يستحق التقدير في ذاته ، لكنه وحده لم يستطع ان يقيم حضارة يسجلها لها التاريخ ، لا ، ولا القاسم المشترك هو القدرة العسكرية ، والا وضعنا جنكيزخان وهولاكو في طليعة المتحضرين ، وعددنا قبائل التتار اكثر حضارة من الشعوب التي اجتاحتها تلك القبائل ، ولا النظم السياسية هي ذلك القاسم المشترك الذي نبحث عنه ، فقد كانت اثينا بركليز اولجاركية الحكم ، وكانت بغداد المأمون يحكمها خليفة ، وكانت السيطرة في فلورنسة لاسرة مديتشي ، وكانت تحكم باريس التنوير ملكية مطلقة .

ولكن القاسم المشترك الذي نراه في تلك النماذج الاربعة جميعا ، كما نراه في كل نموذج حضاري نختاره بعد ذلك ، ولا نراه في اي شعب او عصر منعوت بالبدائية والتخلف ، هو الاحتكام الى العقل في قبول ما يقبله الناس وفي رفض ما يرفضونه ، هذا الاحتكام الى مقاييس العقل وحده قد يتبدى في صور تختلف باختلاف العصور . فربما ظهر في مجال السياسة ، او في مجال الحرب ، او في مجال التشريع ، او في مجال العلوم الطبيعية . لكن هذه المجالات المختلفة ان هي الا تطبيقات مختلفة لمبدأ واحد ، هو ان يكون الحكم للمنطق العقلي وحده دون سواه . فهذه العقلانية في وجهة النظر هي التي تراها ماثلة في كل حضارة مهما اختلف لونها ، ولا تراها في اي جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها ، وليس هذا الذي نسميه علما ، الا عقلانية اتخذت لها منحى معينا من مناحيها الكثيرة ، فلربما اتجهت النظرة العقلية تلك ، نحو الافكار المجردة تنظمها وتنسقها في ترتيب هرمي يضع الاعم منها فوق الاخص ، كما حدث لليونان الاقدمين ، او ربما اتجهت نحو تحليل ما نزل به الوحي من تشريع ، كما حدث للعرب الاولين ، او اتجهت نحو ظواهر الطبيعة تستخرج قوانينها النظرية كما حدث لاوروبا في عصورها الحديثة ، او اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية في اجهزة يديرها الانسان او تدير نفسها بنفسها كما يحدث لعصرنا القائم .

— ٣ —

عند هذا المنحنى من سياق الحديث ، ينبغي الوقوف لحظة قصيرة نتساءل فيها عن المعنى المحدد الواضح لكلمة « عقل » ، ما دمنا قد جعلنا الاحتكام الى العقل اساسا تقام عليه الحضارات حيثما قامت ، وبغيابه تنعدم الحضارة كلما انعدمت . فما هو هذا الذي نسميه «عقلا»؟ هو ببساطة شديدة ذلك النمط من انماط السلوك ، الذي يتبدى عندما نحاول رسم الطريق المؤدية الى هدف اردنا بلوغه . فليس الهدف المختار في ذاته « عقلا » لانه وليد الرغبة وحدها ، وليست النقطة التي ابدأ منها السير على الطريق « عقلا » لانها مبدأ مفروض ، اما « العقل » بمعناه الدقيق فهو — ببساطة شديدة كما قلت — رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض من جهة ، وذلك الهدف المطلوب من جهة اخرى ، فافرض مثلا ان امة ارادت الحرية لابنائها ، اذن فهذه الحرية المنشودة هي الهدف المقصود ، والفاعلية العقلية في هذه الحالة هي في دقة التصور لما ينبغي ان يتخذ من وسائل لتحقيق ذلك الهدف ، وبمقدار ما يكون لتصور الوسيلة من دقة تمكن الناس من السير على هداها فلا ينحرف بهم الطريق ، يكون لدينا من قدرة عقلية في هذا المجال .

وننظر الآن الى اثينا بركليز ، وبغداد المأمون ، وفلورنسة آل مديتشي وباريس فولتير ، فلا نخطيء فيها جميعا هذه الصفة البارزة ، وهي ان قبول الاشياء ورفضها لم يكن قائما على عواطف الحب والكراهية ، والرضى والسخط ولا كان قائما على التقاليد الموروثة قياما اعمى ، بل كان القبول والرفض قائمين — على وجه التعميم الذي قد يشذ هنا او هناك — كانا قائمين على حكم العقل ومنطقه ، فكأنما كان الناس يسألون عند كل وقفة يقفونها من موضوع مطروح : هل الخطوة الفلانية اذا خطوناها ابلغتنا الى الاهداف ؟

وان عقلانية كهذه في النظر الى امور الحياة والثقافة معا ، لتستتبع صفات فرعية كثيرة ، تنتج عنها كما تنتج الثمرات من شجراتها . ومن اول هذه النتائج النابعة من ذلك المبدأ العقلاني ، ان تتخذ الاشياء نسبها الصحيحة بعضها من بعض ، فيبدو الكبير كبيرا كما هو ، والتافه تافها كما هو ، فقد تهتم الدولة المتحضرة بمسألة علمية تريد لها ان تستقر في الناس ، ولكنها تغضي عن توافه السلوك التي ربما اختارها هذا الرجل او ذاك طريقة لحياته الخاصة ، مع انك اذا نظرت الى جماعة غاب عنها العقل واستبدت بها النزوة في احكامها ، فقد تراها وهي تقيم الدنيا ثم لا تقعدها ، تجاه سلوك خاص اصطنعه خالد او زيد في حياته الخاصة ، بينما تعشي عينها عن رؤية تيار بأسره في دنيا العلوم او الفنون .

ومن النتائج التي تترتب على الوقفة العاقلة كذلك ، ايثار الآجل على العاجل ، اذا كان في العاجل خير قليل قد يعقبه شر كثير ، او كان في الاجل خير كثير قد يسبقه شيء من الم التضحية .

ومن ابرز جوانب النظرة العقلانية ان ترد الظواهر الى اسبابها الطبيعية فلا يفسر المرض — مثلا — الا بالجراثيم التي احدثته ، ولا يعلل سقوط المطر الا بظروف المناخ ، وهكذا . ويترتب على هذا الربط السببي الصحيح ، ان نلتمس للاشياء اسبابها الطبيعية كذلك ، فاذا اردنا غلالا ، زرعنا لنحصدها ، واذا اردنا قتالا حملنا له السلاح بمران واقتدار .

النظرة العقلانية تنظر الى الواقع كما هو واقع ، لتحوره الى واقع جديد اذا ارادت ، دون ان تقيم بينها وبين الواقع حائلا تنسجه الاوهام ثم سرعان ما ننسى انه اوهام ، فاذا كان البدائي يخلق لنفسه الخرافة لينظر بمنظارها الى وقائع الدنيا ، فان المتحضر هو الذي يواجه تلك الوقائع كما تبدو لبصره وسمعه ، وبغير هذه الرؤية العارية المباشرة ، كان يتعذر عليه ان يلجم الطبيعة ليسير وقائعها حيث اراد لها ان تسير .

على ان ابرز ما تتميز به النظرة العقلية الى الكون ، هو حب الانسان للمعرفة حتى يلم بأسرار البيت الذي هو ساكنه ، فالعقلاني في نظرته ذو نهم نحو معرفة الحقائق والطبائع والعلل ، لا يصده عن ذلك شيء من التحريم الذي يفرضه البدائيون على انفسهم . من منا لا يذكر الحكايات التي كانت تحكي لنا ونحن صغار ، عن القصر ذي الغرف الكثيرة ، الذي يستباح الدخول في غرفه كلها الا غرفة واحدة محرمة ؟ ذلك هو الانسان اذا ترك لفطرته : يتهيب نزع الستائر عن حقائق الاشياء ، وحتى اذا اجاز لنفسه ان ينزع بعضها ، اوجب على نفسه ان يترك بعضها الاخر مسدلا على كوامنه ، الا من جعل السيادة لعقله ، فذلك هو بروميثيوس — في اساطير اليونان — الذي نزع الشعلة من ايدي الآلهة ليضيء بها اركان الارض فلا يترك منها ركنا خافيا في عتمة الظلام — هكذا كانت اثينا حين امسكت بقبس النور لتتفحص الدنيا على ضيائه ، وهكذا كانت بغداد المأمون حين اخذت تعب معارف الاولين عبا لم يكد يفرق بين شراب وشراب ، فكل شراب من مورد العلم عندها سائغ ، وهكذا كان عصر النهضة وعصر التنوير في اوروبا .

— ٤ —

سلطان العقل — اذن — هو مدار القياس لدرجات الحضارة ، فقل لي كم عقلت امة في تدبيرها لامورها ، اقل لك كم صعدت في مدارج التحضر . واقول سلطان العقل ولا اقول مضاء الارادة ، فالاولوية في البناء الحضاري للعقل وفكره قبل ان تكون للارادة وفعلها ، نعم انه لا بد بعد التفكير العقلي من ارادة تنفذ ، لكنها عندئذ تكون ارادة ملجمة بتخطيط العقل . واما اذا بدانا الشوط بارادة تفعل ، فمن ذا الذي يضمن لنا الا يجيء فعلها تخبطا اهوج ، يتجه نحو اليسار اذا كان الاتجاه الى يمين هو الموصل الى الهدف ، اد يتجه بنا نحو اليمين عندما تقضي حكمة العقل ان نسير الى يسار ؟

العقل هو وحده الفيصل بين الحق والباطل ، وبه وحده يصبح الانسان سيد مصيره ، رغبات الانسان قد تدفعه الى سن القوانين واقامة التقاليد ، ثم قد تعود فتغريه بأن يتحلل مما قد سن او اقام ، واما ما بني على العقل فهو ثابت على الدهر لا يزول . ولذلك كان محالا علينا ان نحكي تاريخا للحضارة متسلسل الحلقات ، صاعد الخطوات ، الا اذا تعقبنا ما انتجه العقل ، لان نتاجه — دون اي نتاج آخر — هو الذي يظل يكمل نفسه عصرا بعد عصر ، يصلح من اخطاء نفسه، ويكشف الجديد ويوسع الرقعة قليلا قليلا ، حتى يبسط سلطانه على الارض والسماء ، واما الفن واما الادب وغيرهما من كائنات العالم الوجداني في الانسان ، فلا يأتي الجديد ليعلو درجة على القديم ، بل ربما حدث ان تفوق القديم على الجديد ، فليس من التناقض ان يكون هومر اعظم من شعراء القرن العشرين جميعا ، او ان يكون فنانو النهضة الاوروبية اروع فنا من رجال الفن في عصرنا ، فكيف اذن يتسلسل التاريخ في حركة صاعدة اذا لم يكن اللاحق اعلى درجة من السابق ؟ ان هذا التتابع الضروري لا يتحقق الا في ميدان العلوم ، التي هي رمز للعقل ونتاجه وبالتالي يكون الجانب العلمي هو وحده مدار القياس لدرجات التقدم والتخلف بين الافراد او الشعوب .

انني لارجو هنا الا يختلط الامر على احد ، فنحن لا نقول ان اي حضارة يمكنها الاستغناء عن عالم الشعور بكل ما يفرزه لنا من فنون وآداب وغيرهما ، ولكننا نقول — بكل قوة نستطيعها — ان عالم الشعور وما ينتجه ضروري لكل حضارة ، لكنه وحده لا يكفي ، والعقل دون سواه هو الجانب الضروري والكافي معا لتعريف الحضارة وقياس درجاتها .

يقول البرت شفايتزر عن الحضارة انها بذل الجهد من اجل التقدم . وكلمة « التقدم » هنا هي التي تهمنا في سياق حديثنا ، لانه اذا كان التقدم الى اعلى والى امام ، شرطا اساسيا للحضارة ، كان الجانب العقلي وحده من الانسان ، بما ينتجه من العلوم ، هو الذي يتقدم ، بمعنى ان تجيء الخطوة التالية من خطوات الطريق تقدما نحو الهدف الاخير ، بالنسبة للخطوة السابقة ، فالفيزياء او الكيمياء او البيولوجيا او علوم النفس والاقتصاد والاجتماع ، او غيرهما من فروع العلم ، ليست اليوم كما كانت بالامس ، واختلاف يومها عن امسها هو الاختلاف الذي يتحتم فيه ان تكون حصيلة الامس افقر من حصيلة اليوم ، واكثر منها تعرضا للخطأ . واما الآداب والفنون فكلمة « التقدم » بالنسبة اليها ليست بذات معنى ، فقد لا يستطيع شاعر من شعرائنا اليوم ان يجاري امرأ القيس ، وقد لا يستطيع احد من رواة الحكايات في يومنا ، ان يقترب من الذروة الادبية التي بلغتها الف ليلة وليلة . لا ، ان التقدم لا يكون الا في معرفتنا العلمية ، واما ما هو خاص بالوجدان ، فلا اظن ان الام العصرية الثكلى تبكي فقيدها على نحو اكمل من بكاء الامهات بالامس ، ولا ان يغني عاشق اليوم في عشق حبيبته باكثر مما غنى قيس في عشق ليلاه .

ومن فكرة التقدم هذه تنبثق لنا فروع ، لا بد لنا ان نعيها حق الوعي حتى لا يفلت منا جوهر الحضارة ولبها ، التقدم الحضاري يقتضي حتما الا نجعل الماضي مقياسا للحاضر ، وكيف نجعله المقياس اذا كان هذا الحاضر افضل منه بحكم فكرة التقدم نفسها ؟ النظر الى الماضي هو نظر الى الوراء ، على حين ان التقدم يقتضي ان نوجه النظر الى امام ، والانحصار في الماضي هو انحصار في نمط واحد من انماط الحضارة ، مع ان التقدم يحتم علينا الخروج من نمط اضيق نطاقا الى نمط اوسع افقا وارحب اطارا ، ان فكرة التقدم من حيث هي علامة نميز بها المسيرة الحضارية ، توجب علينا ان نجاوز واقعنا المحدود الى واقع اخر اكبر عظما واعلى ارتفاعا ، على ان نفهم «واقعنا» هذا بانه يشتمل على الماضي والحاضر معا ، فكلاهما واقع تم ، فلا بد ان ننظر النظرة التي ترجو ان يجيء المستقبل اكثر تحضرا — بمعنى اغزر علما — من الحاضر ومن الماضي على السواء .

— ٥ —

على ضوء هذا الذي اسلفناه ، نستدير الى عصرنا وحضارته ، انه ليس بدعا يشذ عن القاعدة التي سارت عليها سائر العصور ، فالحضارة فيه ما زالت قائمة على نفس الاساس الذي قامت عليه حضارات السالفين ، والاساس هو العقل . غير ان العقل — كما اسلفنا — يوجه فاعليته الى ميادين تختلف كيفا من عصر الى عصر ، وميدانه اليوم هو العلوم الطبيعية التي تتمثل في اجهزة ولا تقف عند كونها صياغات رياضية نظرية كما كانت الحال حتى عهد قريب . فلو كان الخليل بن احمد بعقله الجبار الذي خلق ترتيبا معجميا من عدم ، واستخلص عروض الشعر استخلاصا بلغ حدا مذهلا من كمال العقل الرياضي ودقته ، وقنن لنحو اللغة بعض قوانينه ، اقول لو كان الخليل هذا ولد في عصرنا ، لجاز ان يكون من اضخم علماء الفيزياء النووية حجما واوسعهم شهرة . فالفكر العقلي عنده ، ويبقي الميدان الذي يوجهه اليه . وكذلك لو كان بلانك اوبور او هيزنبرج رجلا من اهل البصرة في القرن الثامن لاخرج للناس معجما للغة ، وعروضا للشعر . مدار التقدم الحضاري — اعود فاكرر — هو الفاعلية العقلية دون سواها ، والذي يختلف في مراحل التاريخ هو ميدان النظر ، الذي تحدده ظروف العصر المعين .

ولقد حددت ظروف عصرنا هذا ان يكون الميدان هو الواقع الطبيعي وان يكون الهدف هو ايجاد الجهاز الذي يجسد الفكرة العلمية كائنة ما كانت . الاجهزة هي لغة العلم في عصرنا ، ولا عجب انه عصر الصناعة في ثورتها الثالثة : كانت الثورة الاولى حين حلت الالة محل الابدان ، سواء اكانت ابدان البشر ام ابدان الحيوان ، والثورة الثانية حين اصبحت الآلة تسير آلة سواها دون تدخل الانسان فيما يسيّر وما يسيّر ، والثورة الثالثة حين اتسع نطاق الآلة فلم يعد يقتصر على ما كانت الابدان تفعله ، بل امتد حتى شمل فاعليات العقول . ذلك هو عصر التكنولوجيا كما يسمونه ، لا فرق في هذا المجال بين مجتمع في الشرق او مجتمع في الغرب . فما دام المجتمع متقدما بمقياس العصر ، كان حتما ان يلقي زمامه الى عقله اولا ، وان يوجه فعل العقل نحو العلوم الطبيعية واجهزتها ثانيا . فان فوتت عليه قدراته الاقتصادية ان يسهم في هذا الميدان بنصيب ، كان لزاما ان يجعل منهاج تلك العلوم منهاجا له في اي ميدان يتاح له النظر فيه . فهنالك ميادين العلوم الاجتماعية : علم النفس وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع ، وهنالك مجالات الارتفاع بمستوى العيش : من حيث التغذية والسكن والتعليم والعلاج الطبي ووسائل الراحة وتأمين الافراد ضد كوارث الزمن ، هنالك كل هذه الميادين التي تتفاوت فيها الامم في عصرنا ارتفاعا وانخفاضا مما قد يوحي بان ايا منها يصلح ان يكون اداة لقياس التقدم والتخلف ، الا انها جميعا تلتقي في نقطة واحدة ، هي النظرة العقلية بمنهاج العلم الى كل اوجه الحياة .

ونسأل بعد هذا كله : اين تقف الامة العربية اليوم من المسيرة الحضارية ؟ واجيب بجواب يختلط فيه قليل من الاسى وكثير من الامل ، الاسى للهوة اللاعقلية العميقة العميقة التي لا نزال نتخبط في

ظلامها ، والامل في جيل جديد اراه على الطريق الى العقلانية العلمية وضيائها .

قد اكون على غير هدى فيما اقول ، ولكنني ــ على الاقل ــ اصدق القول مع نفسي ، حين اقرر ما اراه امامي واضحا ، وهو : اما ان نعيش عصرنا بكل ما يقتضيه من اخلاق ، واما ان نكون قادرين على تحريره ، بحيث نعيد صياغته على مثالنا ، اما ان نتمرد عليه ، ثم نعجز عن تحوير اي شيء فيه ، فذلك حكم على انفسنا بموت حضاري ، لا يعلم الا علام الغيوب متى تكون قيامته .

قل ما شئت عن عصرنا ، ولكنك مضطر الى ان تصفه بصفات ثلاث : فهو عصر علمي ، وهو عصر تقني ، وهو عصر مدار الاخلاق فيه على المنفعة . ولقد جمع مؤلف انجليزي معاصر هذه الصفات الثلاث في صيغة مركزة ، اذ قال انه عصر « تقني بنتامي » . اما التقنية فهي تتضمن ذلك الضرب من العلوم الذي يستهدف اختراع الاجهزة التي تجسد قوانينها ، ولا يترك هذه القوانين في صورتها المجردة واما انه عصر بنتامي ، فالاشارة هنا الى بنتام فيلسوف المذهب المنفعي ابان القرن الماضي .

معنى ذلك ان جواز المرور الذي يبيح لنا الدخول في عصرنا، هو ان نطور من قيمنا السائدة لكي تصبح قيما قائمة على علمنة ، وعلى تقنية ، وعلى منفعية في اسس التعامل السياسي والاقتصادي على اقل تقدير ، فاذا لم تعجبنا هذه الصفات لكونها غريبة على ثقافتنا الموروثة ، كنان علينا احد امرين : اما ان نلوي عنق العصر حتى يرى الدنيا بأعيننا ، واما ان ننسحب من العصر الى حيث شئنا ان يكون الاختفاء في ستر الظلام ، لكن المفارقة العجيبة ، هي اننا لا تخلق لدينا المعاصرة فكرا يثنيها عن طريقها . وفي الوقت نفسه ترانا نقف من ثقافة العصر موقفا يقبل اسماءها المجردة ويرفض مضموناتها ، بمعنى اننا على استعداد لقبول الاتجاه العلمي والتقني بل والاتجاه المنفعي في التعامل ، على شرط ان يقف هذا القبول عند حدود هذه الاسماء ، واما ما يندرج تحت هذه الاسماء من مضمونات فليس لدينا المعدات التي اعدت لهضمها ، مما احدث فينا ضربا عجيبا من الازدواجية الحضارية: فعلى سطح الامور الظاهرة ، نبدو وكأننا نعايش العصر في تصوراته ، فاذا نفذنا الى ما تحت السطح وجدنا انفسنا ما نزال نطوي في صدورنا قيم حضارة ذهبت مع تيار الزمن .

سل من شئت : هل تحب ان تتابع العصر في عقلانيته وتقنياته ؟ يجبك في استعلاء بأن العقلانية وما يترتب عليها ، هي جزء من ميراثنا الاصيل . لكن قل له انها في عصرنا تستتبع عدة امور : منها الا تلقي بزمامك الى العاطفة ايا كان نوعها ، ومنها ان يتولى العمل من يحسن اداءه ، لا من ينتمي الى اصحاب الجاه بأواصر القربى ، ومنها ان يكون الارتكاز كله على الواقع المادي الصارم ، ومنها ان نصطنع في حياتنا نظرة علمانية تجعل محورها هنا على هذه الارض قبل ان يكون هناك في عالم آخر ... قل له هذا ، يأخذه الفزع ، لانه عندما اعلن انه من انصار النظرة العقلية ، لم يكن قد تخيل لنفسه انها نظرة تلد كل هذا النسل العجيب ، فهو عقلاني بالاسم ، لا بالمضمون والنتائج . انه يقبل من العصر تقنياته ، لانه يريد ــ كسائر عباد الله ــ ان ينعم بالسيارة والطيارة واجهزة التدفئة والتبريد ، لكنه اذا علم بأن ادخال هذه الآلات في حياتنا ، معناه ادخال عادات جديدة في تلك الحياة ، ومعناه احلال قيم جديدة محل قيم قديمة ، اخذه الهلع ، لانه في عمق نفسه لا يريد عن قيمه الموروثة بديلا .

وهكذا نقع في ازمة حضارية من طراز نادر ، لاننا في الحقيقة بمثابة من يحيا ثقافتين متعارضتين في وقت واحد : احداهما خارج النفس ، والاخرى مدسوسة في حناياها لا تريم ، فترى حضارة العصر في البيوت والشوارع والاسواق ، بينما تحس حضارة الماضي رابضة خلف الضلوع .

ونعود فنسأل : اين تقف الامة العربية اليوم ، من حيث التقدم او التخلف على طريق الحضارة ؟

ان معايير القياس كثيرة ، اشرنا الى بعضها ، فهنالك المعيار الاقتصادي الذي يقيس التقدم بمتوسط الدخل ، وهنالك المعيار الثقافي الذييقيسه بدرجة انتشار التعليم ، وهنالك المعيار الذي هو اشيعها قبولا ، وهو معيار يقيس تقدم الامة او تخلفها بدرجة العلمنة والتصنيع ، اي بدرجة تحولها الى الحياة الصناعية المستندة الى الاجهزة الآلية . وايا ما كان المعيار الذي تختاره ، فالشرط الضروري دائما هو ان تتغير طرائق العيش والتفكير بحيث تساير روح التقدم العصري .

لكن هذا التقدم لا يعني شيئا الا اذا عرفنا الى اي هدف نتقدم ، حتى يمكن قياس المسافة الفاصلة بين موقفنا الراهن وبين ذلك الهدف الذي نتقدم نحوه . بعبارة اخرى : ما هو النموذج الكامل الذي نضعه نصب اعيننا اثناء سيرنا ، لنكون على يقين بحقيقة موقفنا : هل هو اقتراب او ابتعاد عن ذلك النموذج ؟ وانه لعزيز على نفسي ان اقولها صريحة ، وانه كذلك لعزيز على نفوسكم ان تسمعوها ، لكنه حق لا منجاة لنا عن مواجهته ، وهو ان نموذج القياس انما هو الحياة العصرية كما تعاش اليوم في بعض اجزاء اوروبا وامريكا ، فقد شاء الله ان يكون هناك اليوم ينبوع الحضارة ، كما كان ينبوعها في ارضنا ذات يوم.

وقد نوجز اهم معالم تلك الحياة الاوروبية الامريكية التي هي حضارة العصر في بضع نقاط ، تساعدنا على قياس موقفنا بالنسبة الى الهدف : فمن تلك المعالم المميزة سرعة التغير ، وسرعة قبول الجديد ، فحياة الناس هناك توشك ان تتغير يوما بعد يوم ، وعليهم ان يلاحقوها، والملاحقة معناها الا يبهرنا ما قد فات ومات ، حتى لا نقف طويلا عند اطلال ، بل نوجه البصر دائما نحو غد ، فالقوم هناك يؤمنون ايمانا لا تحده حدود بالعلم وقدرته على النمو المطرد ، وبانه كلما اطرد نموه قلب حياة الانسان كما وكيفا .

فاذا اردنا قياس التقدم او التخلف ، فما علينا الا ان نقيس المسافة بين حياة الفرد العادي في مجتمعاتنا بحياة الفرد العادي في مجتمعاتهم : في حصيلة العلوم ، في دقة التخطيط ، في غزارة الانتاج، في مدى الحرية السياسية والاجتماعية ، وغير ذلك مما يتفرع عن اصل واحد ، يتلخص في قولنا عن حضارة العصر انها : علمية تقنية منفعية .

انني لعلى وعي بوجه الاعتراض هنا ، وهو : لماذا نفني ثقافتنا في ثقافة غيرنا ، بحيث نجعل منهم نموذجا لنا نحتذيه ؟ واظن ان خير جواب يزيل عن انفسنا القلق ، هو ان ينحصر تفردنا الثقافي في تلك الجوانب التي تميز الشعوب ، والتي هي في الوقت نفسه ليست مقياس التقدم الحضاري كما حددناه ، واعني بها جوانب العقيدة والفن وبعض تقاليد الحياة التي لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها ، وبهذا نتيح لانفسنا ان نتحضر بحضارة العصر في اخص خصائصها ، كما نتيح لها في الوقت نفسه ان تحتفظ بما يميزها عما سواها ، وبهذا نتركها تساير العصر في نظراته العلمية الصارمة ، وتنطوي على ذاتها في ميادين الوجدان وطرائق التعبير عنه في العقائد والادب والفن .

ان الحديث عن الحضارة وقضية التقدم والتخلف للامة العربية، ما كان ليستثير نشاطنا الفكري ، لو ان بنا مواتا نزل بنا الى حفرة الحضيض ، وكذلك ما كان ليستثير نشاطنا لو اننا قد علونا في حضارة العصر الى ذروة الاوج ، ففي الحالة الاولى ينعدم الوعي ، فلا فكر ولا نشاط ، وفي الحالة الثانية تتحقق الطمأنينة والرضى ، فلا قلق ولا تساؤل ، لكننا من مدارج الصعود في منزلة بين المنزلتين ، ولذلك كان لا بد لنا من مثل هذا النشاط الفكري ، نتحسس به الطريق ، حتى لا نضل عن الجادة المستقيمة لنبلغ ما نريد ونبتغي .

تعقيبان

على محاضرة د. زكي نجيب محمود «الحضارة وقضية التقدم والتخلف»

التعقيب الاول
للدكتور سهيل ادريس

ايها الزملاء الكرام ،

استمعنا في يوم الافتتاح الى محاضرة هامة وقيمة للدكتور زكي نجيب محمود عن « الحضارة وقضية التقدم والتخلف » وهي تتميز بالوضوح والصراحة ، وقد اثار فيها المحاضر الكريم جملة من القضايا التي تحتل في حياتنا اليوم مكانا بارزا وتطرح امامنا خيارات عدة يتوقف عليها مصيرنا كله في حضارة الساعة الراهنة .

ولكن ارجو ان تسمحوا لي بتقديم عدد من الملاحظات على آراء الاستاذ المحاضر على رأسها ملاحظة اساسية هي طريقته التجزيئية للحضارة ، وبالتالي للانسان الذي ينتج الحضارة .

فالاستاذ المحاضر يذهب الى ان العقلانية وحدها هي العنصر الضروري والكافي لتعريف الحضارات وقياس درجاتها .

على انه في القسم الاول من محاضرته يقول « ان عالم الشعور وما ينتجه ضروري لكل حضارة » ، ولكنه لا يلبث ان يقول :« ان كلمة « التقدم » بالنسبة للآداب والفنون ليست بذات معنى » ، فكيف يكون عالم الشعور ضروريا لكل حضارة ثم يكون تقدمه غير ذي معنى ؟ وكيف تكون الآداب والفنون ضرورية في الوقت الذي تكون فيه العقلانية وحدها ضرورية وكافية ؟ انها اذا كانت كافية فان عالم الشعور في منطق الكاتب ، لا ضرورة له لتكوين الحضارة في حين يعترف اولا بانه ضروري .

ونحن نعتقد ان هذه المفارقة ناتجة عن مفهوم خاص للاستاذ المحاضر لفكرة العقلانية فهو يضع بينها وبين الشعور والوجدان حجبا صفيقة ، ويقيم حواجز غير قابلة للعبور في حين ان الانسان مجموعة تركيبية مندغمة من العقل والوجدان في وقت واحد ، وان تداخل العقلاني والوجداني في تفكير الانسان وسلوكه هو من العمق والتشابك بحيث نقع في تحطيم الانسان اذا شئنا ان نميز بينهما لنقيم من كل منهما عالما مستقلا تمام الاستقلال عن العالم الآخر .

اننا لا نفهم كيف يكون العقل منفيا عن عالم الآداب والفنون في كل حضارة ، لا نفهم اطلاقا ان تكون ثمة حضارة قائمة على العقل والعقلانية دون ان يكون للفنون والآداب فيها دور هام . حتى الامثلة التي استشهد بها الاستاذ المحاضر حين ذكر عصر المامون وعصر اسرة مديتشي . فقد كان ازدهار الآداب والفنون فيهما سمة اساسية من السمات الحضارية في تلك العهود .

وفي هذا المضمار يذكر المحاضر الخليل بن احمد حين يستخلص عروض الشعر استخلاصا بلغ ، على حد قوله ، « حدا مذهلا من كمال العقل الرياضي ودقته » ولكن هل كان يغيب عن الخليل حين كان يستخلص عروض الشعر انه انما يتوجه الى موضوع الشعر بالدرجة الاولى ؟ لان الشعر هو « قبل كل شيء » التعبير عن الوجدان وعن العقل ، والعروض يأتي ليكون تقنينا « لشكله » فحسب . ثم ان المحاضر يطلب منا « الا ننظر الى الماضي لانه نظر الى الوراء ، على حين ان التقدم يقتضي ان نوجه النظر الى امام » . ولكنه بالمقابل يطلب منا ان ننظر الى الحضارة الاوروبية الاميركية (اي الراسمالية) ، فيحصر الحضارة بذلك ، مهملا كل حضارة اخرى قائمة ، كالحضارة الشرقية او الحضارة الاشتراكية . وما قول سيادته حين تصبح الحضارة اليابانية الصينية بعد فترة من الزمن هي حضارة العصر ؟ أيكون دورنا ان نتلقفها متخلين عن الحضارة الاوروبية الاميركية ؟ انه يوضح ان الانحصار في الماضي هو انحصار في نمط واحد من انماط الحضارة . اليس الانحصار في الحضارة الاوروبية الاميركية انحصارا في نمط واحد من الحضارة كذلك ؟

وحين يتحدث عن مزايا الحضارة الاوروبية الاميركية ، نراه يتغنى بمدى الحريات السياسية والاجتماعية وسواها ، ولكنه يأبى ان ينظر الى بعض المظاهر اللاحضارية ، بل المنافية لكل حضارية ، في هذه الحضارة . لماذا لم يحدثنا المحاضر الكريم عن تناقض مفهوم الحرية في الحضارة الاميركية القائمة وعن التمييز العنصري فيها ، فاذا كانت تعني الرجل الابيض فهي الرخاء والنعيم والانطلاق من كل قيد ، اما اذا كانت تعني الرجل الاسود ، فهي القمع والاضطهاد وحرمان هذا الانسان من كل حقوقه والعمل على استئصاله . اذا كانت هذه الحرية تعني الصهيونية واسرائيل ، فيجب ان تاخذ شكل مساعدات هائلة ببلايين الدولارات ودعم المطالب الصهيونية بالقضاء على الشعب الفلسطيني ، اما اذا كانت تعني العرب ، فهي معاملتهم كبشر من الدرجة الثانية والاستهانة بهم ومساعدة اسرائيل لاحتلال اراضيهم .

ولكن لنعد الى تحليل هذا المفهوم للحضارة بين التكنولوجيا والادب

والفن ، بين العقلانية والوجدانية . فالدكتور زكي نجيب محمود يرى ان التقدم لا يكون الا في معرفتنا العلمية ، واما ما هو خاص بالوجدان، « فلا اظن ان الام العصرية الثكلى تبكي فقيدها على نحو اكمل من بكاء الامهات بالامس » ، فهل صحيح ان التعبير الادبي لم « يتقدم » ولم « يتحضر » منذ الخنساء ، وان الادب الغزلي لا يزال واقفا في تعبيره عند حدود قيس في عشق ليلاه ؟ ان الاستاذ المحاضر يلغي بهذه النظرة كل ما احرزه الادب من تطور وتحضر طوال القرون الماضية ، لا الادب العربي وحده بل كل ادب اخر اسهم في تكوين الحضارات العالمية .
والواقع ان آفة هذه النظرة تكمن في امكان التفكير بان الحضارة تبنى فقط على العقل ولا اهمية للوجدان فيها ، وفي امكان التفكير بان العقلانية يمكن ان تتطور وتتقدم بمعزل عن الادب والفن . ان ارتباط تقدم العقلانية والوجدانية هو ارتباط عضوي وجذري وكلناهما تؤثر في الاخرى بقدر ما تتأثر بها . ومن هنا ما نسمعه اليوم ، ومنذ فترات بعيدة ، وسنظل نسمعه الى فترات طويلة قادمة ، من اصوات المفكرين والفلاسفة في ادانة المظهر المادي المحض الذي تفرزه العقلانية وحدها ، بالمفهوم الذي يراه المحاضر ، لتكوين حضارة القرن العشرين . وغير خاف على احد ان الحضارة بهذا المظهر تحدث اليوم ردود فعل عنيفة، قد لا نقر بعضها ، في ضرورة تخفيف ضغط الالة التي يسميها المحاضر « الاجهزة » والعودة الى الطبيعة واطلاق الطاقات الروحية للانسان ، بل حتى في الدعوة الى الغاء المدرسة واقامة مجتمع بلا مدارس يحاول فيه الانسان ان يقيم التوازن بين قواه المادية وقواه النفسية والروحية. وربما كانت جائزة نوبل بالذات دليلا ذا معنى على اختراع العقل المدمر وتدخل الوجدان الانساني للحد من تدميره .

ومرد الامر كله هو الاجابة على السؤال التالي : ما غاية الحضارة بذاتها ؟ اليست هي سعادة الانسان ؟ وهل العلم وحده ، القائم على العقل وحده ، كاف لتامين سعادة الانسان ؟ ان الحضارة لا تهمنا بذاتها الا بقدر ما توفر لنا السعادة والتقدم والحرية ، ونعتقد ان امامنا تفكيرا طويلا ، بل شكا عميقا بان تستطيع الحضارة الاوروبية الاميركية، بكل مظاهرها الحاضرة ، توفير هذه السعادة للانسان بصورة عامة ، وللانسان العربي بصورة خاصة .

ان المحاضر الكريم الدكتور زكي نجيب محمود يدعونا ، لكي ندخل في عصرنا ، الى « ان تصبح قيمنا قائمة على علمنة وعلى تقنية وعلى منفعية ... فاذا لم تعجبنا هذه الصفات ، لكونها غريبة على ثقافتنا الموروثة ، كان علينا احد امرين : اما ان نلوي عنق العصر حتى يرى الدنيا باعيننا ، واما ان ننسحب من العصر الى حيث شئنا ان يكون الاختفاء الى ستر الظلام . »

ولكن لماذا يحصرنا المحاضر ، بروح من الانتقائية الواضحة ، في هذين الاختيارين وحدهما ؟ ان امامنا اختيارات اخرى : اختيارات كثيرة بين العلمنة وحدها بالمفهوم الضيق الذي طرح علينا وبين الانسحاب من العصر . ان امامنا على الاقل اختيارا ثالثا ، هو نبني العلمنة بمفهوم واسع متطور ياخذ من الحضارة القائمة ، اوروبية اميركية كانت ام شرقية اشتراكية ، وياخذ من التراث يحيي منه فيما كانت في اساس الحضارة العربية السابقة (ما دام الدكتور زكي نجيب محمود يقر بوجود مثل هذه الحضارة) ويطور معطيات حضارية جديدة يستغلها لصالحه في استبقاء شخصيتنا القومية وكينونتنا الانسانية التي بها نستطيع ان نسهم بالحضارة القائمة ان لم نستطع خلق حضارة انسانية جديدة .

اما رؤية المحاضر الكبير التي انهى بها بحثه فليسمح لنا بان نصارحه بانها « توفيقية » لانها مملاة بروح « تسوية » ، غريبة على المقدمات . فهو يعتقد بان ما يزيل القلق عندنا اذا اردنا استبعاد افناء ثقافتنا في ثقافة غيرنا ، هو ان ينحصر تفردنا الثقافي في تلك الجوانب التي ليست هي مقياس التقدم الحضاري ، يعني بها جوانب العقيدة والفن ... شريطة « ان نتحضر بحضارة العصر في اخص خصائصها » وهكذا يريدنا ان نتفرد بما ليس مقياسا للتقدم الحضاري ... اهذا كل ما يطلب منا كأمة لها تاريخها الحضاري ، وهي مدعوة بالتالي الى المشاركة الحضارية الجديدة ؟ ونسأل الدكتور : وما يكون الموقف اذا تعارض هذا التفرد الثقافي ، كالعقيدة مثلا ، مع التقدم الحضاري ؟ كيف نحل هذه الازمة ؟ السنا نعيش بالفعل هذه الازمة اليوم ، نتزيا بالتقدم الحضاري بينما نحن في الداخل متخلفون ، متخلفون بسبب ما يسميه بالتفرد الثقافي بالذات ؟ اليس فيما يطلبه الدكتور منا تكريس لواقع متخلف ؟

ان العقلانية والعلمانية اللتين طالبنا بهما طوال ساعة تصر بهما في اخر المطاف روح من المصالحة هي التي تجعلنا الان نعيش حياة ازدواجية تأخذ صورة شبه كاريكاتورية بين مظهر براق نقتبسه من لمعان الحضارة المادية وداخل متخلف هو الذي دعينا في هذه الندوة الى معالجته .

واخيرا فان المحاضر (1) يذهب الى ان تطور الادب والفن لا يمكن قياسه ، لانه لا يتقدم . فما هو مقياسه او دليله على انه لا يتقدم ؟

ان الادب والفن هما اللذان فتحا الباب واسعا لبعض العلوم ، من مثل موضوع الجنس والعقل الباطن ، فهو الذي ادى الى تقدم الطب وعلم النفس على ما يعترف فرويد نفسه . ثم ان هناك عدة تطورات علمية سبقتها تطورات ادبية واثرت بها . التطور الجمالي مثلا هو جزء من التطور الحضاري ، وهو يؤثر في الانسان بيولوجيا ونفسيا . والموسيقى مثلا آخر : أليس لها تاثير كبير في الانسان على الصعيد البيولوجي والسيكولوجي ؟ ويعرف علم الاجتماع عدة مقاييس لقياس التطور منها كمية انتاج الكتب والمجلات وعدد القراء وعدد مرتادي المسارح وعدد اجهزة التلفزيون والراديو ، وكلها من انتاج الفنون والاداب . وبعض العلوم تطورت كذلك بدءا من الفلسفة ، والفلسفة بدورها تطورت من الاساطير والخرافات ..

وعلى ذلك يكون تفريق المحاضر بين العقلانية والوجدانية محض تفريق مصطنع لا يستجيب حتى للمقاييس العقلانية التي يطلب اعتمادها وحدها .

* * *

التعقيب الثاني

للدكتور عبدالله عبد الدايم

طبيعي ان تكون ضالة الاستاذ الكبير الدكتور احمد زكي نجيب محمود ، وهو يسعى الى تحديد معنى الحضارة وخصائصها ، الوصول الى رؤية فكرية تستطيع ان تولد موقفا عمليا قادرا على ان يدفع المجتمع العربي دفعا اوضح واقوى في طريق التقدم . فالمسألة التي تعنيه وتعني سواه هي البحث عن « الاطار الفكري » الذي ينبغي ان يهدي الامة العربية في مسيرتها نحو بناء حضارتها .

---

(1) في رده على ملاحظاتنا السابقة .

ومن هنا يقوم بالتنقيب عن الشرط اللازب لانطلاق اي حضارة ، ليكون امتلاك هذا الشرط سبيلنا الى ابتداع حضارتنا العربية المنشودة. وينتهي به المطاف ، بعد تجوال في رحاب الحضارات قديمها وحديثها ، الى العثور على « مصباح ديوجين » الذي يكشف له ضالته ، فيرى في النهاية ان معيار اي حضارة ومحرك انطلاقتها هو النظرة العقلية ، والاحتكام الى العقل ، وتغليب سلطان « العقلانية » على اي سلطان آخر .

ونحن نكبر هذه الدعوة الى « العقلانية » في مجتمع عربي يشكو حقا من غلبة « الغيبية » على الواقعية ، ومن سيطرة « الارتجال » على الرسم المسبق للامور ، ومن العجز عن القبض على ناصية الاحداث ومسيرة المستقبل افتقاداً منه للتخطيط العقلاني الذي يرسم الاهداف واضحة ويحدد سبل الوصول اليها . ونحن نؤمن معه ان مقتل الجهد العربي ومصدر الهدر والضياع فيه ، غياب المنهج العقلاني الذي يجيد الاستخدام الامثل والافضل للموارد المتاحة .

بل نحن ندرك اعمق الادراك ان اشد ما يميز الحضارة العلمية التكنولوجية الحديثة ، ذلك السعي للسيطرة على الاحداث بل للسيطرة على المستقبل ، عن طريق التحديد المسبق لخطوات السير ومراحل الوصول . ويسعد هذه الحضارة العلمية التكنولوجية في مطامحها هذه، ما تولده من تقنيات عقلية منطقية تنظيمية ، تؤدي الى « عقلنة القرارات » كما يقال ، والى رسم الطرق المؤدية الى الاهداف ، بل الى رسم « تاريخ الغد » كله كما يقال . ولا ادل على ذلك من توالد تلك الاساليب الحديثة في الادارة والتسيير ، ومن تكاثر الطرائق التي تقوم « بالتنبؤ التكنولوجي » (من مثل طرائق « التحليل الاجرائي » و « تحليل النظم » وسواها) . بل لا ادل على ذلك من ان كثيرا من الباحثين الذين يحاولون الكشف عن « هوة التخلف » بين البلدان المتقدمة وبين سواها ، يردون هذه الهوة الى «الهوة الادارية التنظيمية»، ويرون ان المسألة في النهاية ليست مسألة « مادة رمادية » وتفوق في القدرات الدماغية بمقدار ما هي مسألة « تنظيم » وتفوق في الادارة والتسيير (على نحو ما يرى « شريبر » مثلا في حديثه عن التحدي الاميركي) (1) .

من هنا نحن مع الدكتور زكي نجيب محمود عندما يريد ان يؤكد هاتين الحقيقتين : نحن معه عندما يريد ان يرد العجز الذي تعاني منه مسيرة التقدم العربي الى عجز في الرسم العقلاني لسبل الوصول، ونحن معه عندما يرى ان السمة الاولى للحضارة العصرية التي نحياها هي القدرة على التحكم في الكون حاضره ومستقبله ، عن طريق « عقلنة القرارات » والامساك العملي المسبق بمجرى الاحداث وصورة المستقبل .

غير اننا نختلف مع الدكتور زكي نجيب محمود عندما يجاوز تقرير هاتين الحقيقتين ، وعندما يحاول ان يستخلص منهما نتائج تتصل بأمرين اثنين : اولهما تعريف الحضارة عامة ، وثانيهما تحديد سبل الانطلاق نحو بناء اي حضارة استنادا الى ما تكشف له من اهمية « التخطيط العقلاني » في عصرنا .

والحق ان نقطة الضعف في منهج الدكتور زكي ، كما تبدو لنا ، تكمن في انه يصدر عن موقف مسبق ونظرة مبيتة املاهما تامله في واقع التخلف العربي وفي منطلقات الحضارة الحديثة . وما تحليله الموضوعي في ظاهره لتاريخ الحضارات الا محاولة يريد من خلالها ان يستخرج بأي ثمن ، من تقريه لتلك الحضارات ، الفكرة المسبقة التي افترضها سلفا والتي فرضها عليه تامله للواقع العربي وللحضارة الغربية. ونحن لا ننكر عليه ما انتهى اليه من تقرير لاهمية « العقلانية » اذا كان هدفه مجرد البحث في ثغرات الوجود العربي في ضوء التجربة العالمية الحديثة . اما ما ننكره فهو ان ينتقل من ذلك الى تقرير حقيقة عامة تتصل بجوهر الحضارات كلها وتتصل بالتالي بالمنطلق الواجب لكل حضارة .

ذلك ان السؤال الاول الذي لا بد من طرحه ، هو التالي : هل « النظرة العقلانية » التي توجه الحضارة الحديثة ، سبب لهذه الحضارة ام نتيجة ؟ وهل اجتراح هذه « النظرة العقلانية » هو مجرد « بلسم » تستطيع ان تبتلعه اي امة فاذا بها « تتحضر » بفضله، ام ان وراء هذه « النظرة العقلانية » للامور عوامل اعمق ، بدونها لا تكون الحضارة ولا تكون « العقلانية » ؟ هل « العقلانية » نقطة الانطلاق في بناء اي حضارة ، ام انها في الحقيقة مرحلة متقدمة تلجأ اليها الحضارة الحديثة خاصة ، وتلجأ اليها لجوءها الى احدى نتائجها التي تؤدي الى مزيد من نموها وتطورها ؟

ولتوضيح هذا التساؤل ، نضع الحقائق الآتية :

1 ـ لم تكن « العقلانية » ، بالمعنى الذي حددناه وبالمعنى الذي نستخرجه من بحث الدكتور زكي (نعني « رسم الطرق المؤدية الى الاهداف ») ، هي الصفة المصاحبة للحضارات القديمة عامة ، وللحضارات الثلاث التي استشهد بها صاحب البحث، (حضارة اليونان وحضارة العرب في ايام المامون وحضارة فلورنسة في اوروبا) . ويرجع الخطأ في تحليل الدكتور زكي في هذا المقام الى انه ينتقل انتقالا غير

البقية على الصفحة ١٤٩

(1) انظر الترجمة العربية لكتابه ـ نشر دار النهضة ، بغداد .

د . شاكر مصطفى

الابعاد التاريخية

لأزمة التطور الحضاري العربي

لماذا تطلب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل ، ودون كبير جدوى ؟ هذا السؤال المصيري النازف كالجرح في ضمير كل عربي ملتزم اذا كان ما يزال ياخذ يوما بعد يوم ابعادا ماسوية متزايدة فلانه قد مضت على ارتطام هذه الامة بالحضارة الحديثة وبمعطياتها وآلائها سنون بعيدة بعيدة . كتلة الاقاليم العربية مضت عليها الفترة الزمنية الكافية لتكون في مستوى العصر وتكنولوجيته وفيضه الحضاري . معظمها ، على الاقل ، انطلق قبل الصين التي بدأت منذ ربع قرن ، بعضها قبل روسيا التي بدأت منذ سبعين سنة ، وبعض قبل اليابان التي بدأت منذ مائة سنة . ومع ذلك فهذه الامم وصلت . كلها وصلت . بينما لم يصل اي اقليم عربي طليعي الى شيء بعد ... ماسوية السؤال انما تنبع من احتمالات الاجوبة عليه : فهل وصلت الامة حقا مرحلة الشيخوخة فهي الى الادبار والعقم الحضاري ؟ ام اضاعت الطريق ؟ وانى الطريق ؟ أم ثمة من الامراض المقعدة في تكوينها العام ما يشل المفاصل ان تسير السير الذي يقتضيه ايقاع العصر ؟ « تلك هي المسالة » !

واذا كانت ابعاد التحليل لهذا التخلف تحتمل من السعة والتشعب ما تنساح معه على آفاق الحياة كلها من فكرية واقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية ... فان الباحث في هذه الافاق ما ان يحاول تلمس الجذور حتى يجد نفسه فجاة في رحاب التاريخ ... وبالمقابل فان الباحث عن الابعاد التاريخية لهذا التخلف ، ما ان يحاول الاستقصاء والشمول حتى يجد نفسه فجاة بدوره في عدوان مستمر على حقول هذه الابحاث الاخرى التي تتناول تلك الآفاق بالدراسة ... ولا مناص من هذا العدوان ما دامت البنى البشرية تسير عامة في مراحل حياتها في عملية ديالكتيكية الحدود . التنافي والتواصل هما الحدان اللذان يحكمان معا المسيرة . ففي الوقت الذي تفرز فيه مرحلة تاريخية معينة عناصر المرحلة التالية فان هذه المرحلة بدورها تنفي سابقتها وتناقضها ولكنها وهي تنفيها وتنقضها تكون محكومة بها وبحدودها برابطة من البنوة تكاد من الحميمية ان تكون نوعا من ارث « البيولوجي » وهكذا فالحاضر العربي ، وهو ركيزة الغد ومنطلقه ، هو بالرغم منه ، وفي جانب الاصالة والهوية من جوانبه ، حصيلة تلك البقايا الحية والرواسب الميتة ، المرة والحلوة على السواء ، التي افرزها ذلك الماضي الطويل الذي تجره الامة العربية وراءها كالقطار الطويل ...

ان اهمية البحث في الابعاد التاريخية لازمة التطور الحضاري العربي انما تاتي من ان اللاتاريخية في الفكر تعني العمى عن ادراك ابعاد الواقع في الوانه وخطوطه ومحركاته ، تعني رؤية مسطحة ذات بعدين لواقع موضوعي ذي ابعاد في المكان والزمان والانسان والحياة لا تكاد تدرك كثرة وتعقيدا ...

ولعلنا قبل ان نطلق الشراع للغوص ملزمون برسم بعض الحدود ونقاط الاحتياط والملاحظات :

١ ـ فنحن لا نفهم التاريخ في هذا البحث على انه الادب التاريخي وكتابة التاريخ اي كتقنية من تقنيات المعرفة ، ولا ننظر اليه في الوقت نفسه على انه مجموع احداث الماضي الذي انقضى والحروب والعقائد والجماجم التي سفحت ولكن ننظر اليه كجذور للواقع العربي القائم وكجزء حي من هذا الواقع . وما نذهب في تحليله ـ ان ذهبنا ـ مع الزمن او مع المكان او مع الافكار ، الا كوسيلة لكشف الابعاد العميقة في الحاضر العربي ...

واذا اختلطت كلمة تاريخ مع كلمة التراث احيانا فانما نعني بالتراث مرتسم ذلك التاريخ في الحياة والحصيلة (المادية او الفكرية) المؤثرة منه في مسيرة المجتمع العربي .

٢ ـ ليس التخلف سمة خاصة بالمجتمع العربي . ثلاثة ارباع شعوب الارض تشاركه ذلك لكن العناصر التاريخية لهذا التخلف قد تكون مختلفة لدى العرب عنها لدى الشعوب النامية الاخرى ومن هنا تاخذ الدراسة لهذه العناصر اهميتها الخاصة لانها كشف عن الميزات الخاصة للتطور الحضاري العربي بما فيه من ارض موات ومن امكان عطاء . انها عملية نبش في الجذور . كل الجذور . هي رحلة في النعميات والجراح معا من الماضي . ارث التاريخ ليس كله في كفة المساوىء ومن دنيا التخلف . على اننا ملزمون بكشف جانب الجراح منها فقط ، جانب السلب واثقال الرصاص التي تمسك بالعجلات الى الارض ... وبالرغم من ان التاكيد على ذلك اشبه بدفع ابواب مفتحة على مصاريعها الا اننا نضعه بين المعطيات الاولى ونضيف اليه :

٣ ـ انه ليس ثمة ما يمنع بعدا من ابعاد التخلف التاريخية من ان يتحول بمعاناة جديدة له او بفهم جديد الى بعد حضاري من ابعاد الغد ... ان التخلف يستند الى عناصر مطلقة . الى لعنات ابدية ، متصلة بنقائص ازلية . وانما هي عوامل شلل ولعنات نسبية دوما في اطار العصر التي توجد فيه ومن خلال الدور المعطي لها في الناس ، وبمستوى المعاناة الانسانية التي تتعرض لها . واذا لم يكن ثمة من عنصر في التاريخ هو عنصر تخلف مطلق او ثابت ، فانا لن ننظر الى العناصر التاريخية في التخلف الا من خلال منظور متكامل للمستقبل ،

الا من خلال المنظور الذي يقابلها للتطور الحضاري . ليس من بعد يمكن ان يعتبر عامل تخلف الا بمقدار ما يعمل ضد عوامل التطور المستقبلية وبمقدار ما ينعكس منه على الغد من قيود حجرية .

٤ ـ ويتفاوت اثر هذه الابعاد التاريخية التفاوت الواسع في الزمان وفي المكان . فبعضها قديم قدم هذه الامة لارتباطه بقدرها الجغرافي او التكويني ، وبعض حديث طارىء من صنع بعض العصور والاحداث المتاخرة وبعضها يظهر فترة ثم يغيب او يختلف حدة وضعفا حسب الاجيال والمعطيات الحياتية الاخرى ... كما انها تتفاوت حسب اقاليم الوطن العربي الاوسع وظروف تاريخها واتصالها بالحضارات الاخرى ، فمرتسمات التخلف التاريخي في اقليم هي غيرها في الاقليم الاخر والوان بعضها في هذه البطاح غيرها في تلك الجبال او الصحاري او الخلائط البشرية .

٥ ـ وعلى المستوى نفسه فان عناصر التخلف ، ان كانت قديمة وتاريخية ومتفاوتة ، فان ذلك لا يعني انها ميتة . ولكن يعني انها تعمل بشكل قديم . لا يعني انها غير حية الحياة الواسعة ولكن يعني ان هذه الحياة تجري فيها ضمن القوافع المتكلسة والارضية المتحجرة والمعطيات الموروثة . وانها تدافع عن نفسها ، بل وتهاجم احيانا ، من وراء قشرة سميكة اشبه باسوار القلاع الوسيطة ، حجارتها الجهل والتقليد والامثال والاعتياد الاجتماعي والقوالب الفكرية الجاهزة وظلال التقديس وموروث الاحترام للقيم ...

٦ ـ ونحن لا ننكر ابدا ولا يجوز ان ننسى ان العديد من هذه العناصر التاريخية في التخلف قد اخذ يتحول تحت ضربات الحياة الحديثة وايقاعها الحار . بعضها يموت مرغما على هون وبعض يقف على بقايا الارض القديمة التي ما تنفك تؤتكل باستمرار وبعض يتطور بدوره ايضا . يحاول ان ياخذ من العصر ويعطيه . ولكن هذا الاخذ والعطاء يسيران ببطء لا يتفق مع تواتر العصر نفسه وسرعته ومنطقه ... وتضاف عقابيل التلاؤم القاصر الى عناصر التخلف نفسها لتزيدها تعقيدا في الفكر والاجتماع والسياسة والدين على السواء ...

٧ ـ ثم ان عناصر التخلف في التاريخ اعقد بكثير من ان تكون ذات بعد واحد . انها مشتبكة الحدود ، متعددة الصور ... خطوطها تتقاطع . تعوج . تلهث . تصطدم . تذهب في كل اتجاه وفي لا اتجاه. لانها نتيجة عوامل بالعشرات وظروف تاريخية شتى في فترات زمنية متعددة واماكن ليست اقل شتاتا . وادراكها على هذا الاساس يكشف مدى المجازفة في محاولات التبسيط والتعميم التي قد نلجا اليها مكرهين بغية الاقتصار على التيارات العامة .

٨ ـ وعلى المستوى نفسه اخيرا يظهر مدى المجازفة عند الوقوع في « التجزيئية » . ان تجزئة تلك العناصر التخلفية ، وهي مجرد عملية منهجية ، يجب ان لا تحجب عنا انها في واقعها الاجتماعي ـ التاريخي وحدة . انها كل . وانها كيان واحد حي متفاعل . تشكل اجزاؤه وحدة تاريخية التكوين ان تخلفت عناصرها عن عصور شتى فقد تعانقت هذه العناصر في تفاعلات اجتماعية ـ فكرية طويلة لينسجم بعضها مع بعض ويعمل بعضها من خلال بعض ...

ولعلنا بعد هذه الملاحظات نستطيع لملمة الابعاد التاريخية في التخلف العربي في الملامح التالية التي لا نعتبرها على اي حال اكثر من محاولة اولية ...

ولعل الملاحظة الاولى يجب ان تتعلق بعلاقات الانسان العربي بالزمان . واذا كان صعبا ملاحقة هذه العلاقات من خلال الفلسفة والايديولوجيات الفكرية ، فلعل الاسهل والاقرب لموضوعنا ان ندرسها من خلال دراسة شان « التاريخ » نفسه ، ودوره في الايديولوجية العربية المعاصرة ، او في تكوين ما نسميه بالثقافة القومية والشخصية العربية والتاهيل للغد . ان ارتباط العرب بهذا الذي يسمونه تارة بالماضي وتارة بالتاريخ وثالثة بالتراث او السلف ليس كارتباط اي امة اخرى به ... وان دراسة الابعاد التاريخية للتخلف العربي لتاخذ معنى خاصا ، واساسيا ومصيريا من خلال هذا المنظور لقيمة ودور التاريخ في كيان العرب وفي ايديولوجياتهم المعاصرة .

ان بنى المجتمع العربي ـ ولعل لحضارته الزراعية اثرها في ذلك ـ هي في مجموعها بنى تاريخية التكوين ، تاريخية حتى النخاع الشوكي ، تاريخية بامتياز وبعمق مع كل ما يحمل التاريخ من جلال واهتراء وغبار خانق . اننا لا نعيش زمنين معا : الحاضر والماضي فقط ، ولكنا نعيش في الواقع ايضا ازمنة شتى من هذا الماضي نفسه . واذا كان التاريخ والتراث والماضي والسلف ... وما يتصل بهذا وذاك منها ذات ضغط خاص على الشخصية العربية وبالتالي في الفكر الايديولوجي العربي المعاصر فلانها تحتل في التكوين الثقافي القومي مكانا خاصا ندر ان عرفته شعوب اخرى ... مكانا ليس بالنادر ان يصل في بعض حدوده ، عالم التقديس والمناطق الحرام ....

ان الحضارة العربية (والتي كان الاسلام اروع اطوارها واكمل تلك الاطوار) تختلف عن الحضارة الغربية في مفهومها للزمن ومن ثم في مفهومها للصيرورة التاريخية . وانها (وهي في هذا تشبه حضارات الشرق في اليابان والصين والهند) نتاج مجتمعات قومية مكتشفة العلاقة باقدم عصور التاريخ(١). وقد اعتادت هذه المجتمعات ان تحيا مع تاريخها دوما . ان تحيا حياة اجتماعية شديدة التماسك مع الماضي ، تركيبية البنية ، وحدوية الزمان . يندمج فيها الماضي بالحاضر كل الاندماج ، وتبتلع ، ضمن معركة الاستمرار المادي ، وجدلية الوجود التاريخي ، كل التناقضات التي تخلفها العصور المتتالية . انها ترفض تفتيت الزمن الى وحدات كمية او النظر اليه كامتداد بعيد هو بالنسبة اليها حضور مستمر . الصيرورة التاريخية بالنسبة الى العرب عملية مركبة جدلية اذا امتدت عبر الاجيال فاللاحق فيها جزء من السابق متمم له ... واذا ظهر الاسلام مثلا في القرن السابع فاعلن لاقناع العرب انه « ملة ابيكم ابراهيم »ووصل الناس بهذا الشكل سواء بالنسب البيولوجي او بالرباط الروحي بما قبل خمسة وعشرين قرنا منهم واذا كرر مرات انه جاء « مصدقا لما بين يديه من التوراة والانجيل » (٢) ثم اذا حملت راية السنة والامامة فيهذه الامة ، كمنطلقات للايمان واذا ظهر فيها ما يزيد على عشرة آلاف حافظ معروف واربعة الاف مؤرخ خلال عشرة قرون وما يزيد على تسعة الاف كتاب في التاريخ وهو ما لم تنتجه امة اخرىمن قبل ابدا ، فان لذلك كله دون شك معناه البعيد في التكوين والنسج الفكرية وفي اقامة التركيب الوحدوي الفكري للحضارة العربية .

ولم يكن غريبا ، في النهضة العربية منذ اواخر القرن الماضي ، ان ينطلق العرب في البحث عن « الانا » الضائعة الى التاريخ . ان « الاصالة » رغم معانيها العديدة المتصلة بالابتكار والخلق الجديد والارض التي لم يمسها بشر من قبل انما ترتبط عند العربي بالتاريخ والتراثية خاصة . الجانب التراثي من الذات العربية يكاد يطغي احيانا كثيرة ، وفي كثير من اللحظات على الجانب الحي ، الحاضر ،الدارج على الارض ...

واذا كان التاريخ (او التراث) يتحول الى قضية والىقطب اهتمام خاص في الازمات الكبرى وفي فترات التحدي والحاجة الى الاتصال العميق بالذات ، فانه في المجتمعات التاريخية العتيقة التكوين ، وذات العلاقة الخاصة بالفكر التاريخي ، ياخذ اوسع ابعاده . ولقد رأينا بالنسبة الى العرب تيارا من الاندفاع وراء

---

(١) عبر الاستاذ انور عبد الملك عن جانب من هذه الفكرة في حديثه مع مجلة (الثقافة العربية ـ نيسان ١٩٧٣) .

(٢) تكرر ذكر ذلك في القرآن ثلاث عشرة مرة .

التاريخ العربي يتوازى مع حركة النهضة العربية ما بين اواخر القرن الماضي والعقود الاربعة الاولى من هذا القرن . وقد اخذ هذا الاندفاع تارة الشكل الديني لدى الجموع المتدينة التي تريد احياء عصور بعينها ورجال معينين ضمن اطار معين واخذ تارة اخرى الشكل الرومانسي العاطفي او الشكل التوفيقي لدى التيارات القومية التي تنظر الى التراث من خلال البلور الملون والفنائية او تحاول ان توفق ما بين قيمه والعصر ... ولو بالرغم منه . كما اخذ اخيرا شكل الرفض الكامل لدى « المتغربين » فكل هذا التراث عندهم يجب ان يلقى الى النار (١) ... انه مضاد للثورة . مضاد للفهم والتكنولوجيا اليوم ومضاد للغد ... ولكن هذا لا يمنع انه بالنسبة اليهم يشكل قضية من قضايا الصدام مع الواقع ...

وقد دخل العرب منذ ١٩٤٨ عصر الهزائم (٢) التي لم تقتصر في الواقع على المستوى العسكري والسياسي ولكنها اخذت ايضا ابعادا حضارية ونفسية تجلت في الاعتراف « بالتخلف » التقني والشوري والتنظيمي والاجتماعي والعلمي وفي تلك القصائد المأسوشية التي جلدنا بها انفسنا جلدا . واذا كان عصر الهزائم هذا يقابل من قبل الجماعة العربية بالرفض وبما يمكن ان نسميه بحركة النهضة الثانية التي عبرت عن نفسها بالثورات ومشاريع التنمية والتوسع التعليمي والاتجاهات الاشتراكية ... فقد رافق هذه الحركة بدورها ردة موازية الى التراث والى تحديد الموقف العربي منه ...

وهكذا عاد التراث في الصراع الحالي القائم بين الايديولوجيات في الوطن العربي كله ليحتل مكانه الواضح في المستويات الاشكالية الاولى ...

على انه من المؤسف ان النظرة العربية للتاريخ ما تزال نظرة سكونية رجعية الاتجاه ... فنحن لا ننظر اليه على انه نقاط انطلاق ولكن حدود انتهاء . ولا على انه نسغ فقط ولكن على انه جذوع جاهزة للتعلق والارجحة . ولا ننظر اليه على انه كان يحمل الف امكان ولكن على انه ذو بعد احادي هو الشكل الذي تحقق منه ... التاريخ عندنا ، رغم زمانيته المتطورة الطويلة لا يعترف بالزمان لانه يتراكم كله في لحظة وفي مستوى مسطح واحد ... انه عندنا حتى في صورته المستقبلية محاولة لاسقاط الماضي كاملا على المستقبل ، لا محاولة التجاوز الكامل له . ومن هنا تتحدد مجموعة من الذيول والنتائج ...

ــ من هنا مثلا كان التاريخ قارب نجاة للكثيرين . مهربا من الواقع المسكين او كان غربة عن العصر بدل ان يكون اندماجا متزايدا فيه .

ــ ومن هنا ايضا تحل الاستمرارية التاريخية محل الاصالة او توحدان في مفاهيمنا الايديولوجية . يحل الامتداد الوحيد الاتجاه محل الانطلاق المتفجر مع كل الافاق . وتلتوي « الاصالة » لتصبح تقليدا وعودة ذليلة الى الارض الاولى كما تعود الاشجار الاستوائية لتجعل من اغصانها جذورا بدلا من ان تصبح فروعا للزهر والثمر ... « افمن يمشي مكبا على وجه اهدى ام من يمشي سويا على صراط مستقيم » ؟

ــ ومن هنا ايضا وايضا تقف مشكلة « التراث » عند العرب ، في مركز مشاكل الجدل . كل الطرق تؤدي الى « روما التراث » عند بحث الثورات ، او التقدم والتخلف او الايديولوجيات او التخطيط ودنيا الغد . تقف كفاطمي الطرق على مفترق الطرق ... لتقسم الناس الى يمين ويسار وتقدميين ورجعيين وتقليديين وعصريين ... ولتثلم السيوف وتزرع الجهود في الصحراء ... واذا لم تجد هذه المشكلة حلا نهائيا بعد ، اذا لم يتفق الفرقاء بعد على موقف شبه واحد منها فلانها ليست في الاصل « بمشكلة » ولا من المستوى الاشكالي ولكنها جزء من الهوية العربية ، جانب من الكيان نفسه ، يناقش وينظر اليه من خلال ايديولوجيات معينة فترمي عليه المعاني الدينية تارة والقومية تارة او يجري اسقاطه هو نفسه على المستقبل بهذه المعاني ، تارة ثالثة ... بينما الوضع الطبيعي ، من خلال معطيات الحضارة العربية ، ان تستوعب المتناقضات .ان تواؤم الروح العربية بين معطيات الفكر الحديث والعلوم والتكنولوجيا وبين الحفاظ على اخص ما في التراث ضمن التركيب الوحدوي القومي او التاريخي ، قد لا يكون منطق الفكر الغربي (وهو منطق ثنوي في جوهره ، يقوم على التضاد المطلق بين الوضع ونقيضه) قابلا لمثل هذه العملية الاستيعابية الصعبة التي تقوم على منطق آخر هو المنطق الجدلي التركيبي الذي يصل من الوضع ونقيضه الى نقيض النقيض والى معادلة تركيبية جديدة . ولكن تجربة اليابان ثم تجربة الصين في ثورتها الثقافية الاخيرة قد توحي عند الدراسة بالكثير . (١)

ــ ومن هنا ايضا وايضا يستمر في العقلية العربية ذلك الجناح الغيبي الممدود . ويحل (ما وراء الطبيعة) الميتافيزيك في نواح عديدة مكان الطبيعة (الفيزيك) ولا تؤخذ وتنتشر من الدين الا القيم الاستسلامية . وشعارات الطاعة والقناعة والفناء وعجز الانسان وسيطرة القدر دون القيم الايجابية الديناميكية كمبادىء العمل والمسؤولية والحرية والتعاون والعدل والتفكير في مظاهر الطبيعة وطلب العلم ... النظرة الى التاريخ من الزاوية السلبية السكونية هي التي تمنع هذه القيم من اخذ كافة ابعادها في حركية المجتمع العربي ...

ــ ومن هنا الى كل اولئك كانت تلك الانفصامية التي تعيش بين عصر نصطدم كل لحظة بحدوده وفكره وآلته وبين « تاريخ » نرتبط به في الغالب بشكل رومانسي لمقابلة عقد النقص ، ونريده على ان يلبس ثياب هذا الواقع سواء كانت فضفاضة ، ام ضيقة ! ان ما يعطي تلك الانفصامية حدودها المأسوية هي اننا في الوقت الذي نقنع فيه بفكرنا التاريخي السكوني ، الرجعي الاحادي نواجه بالرغم منا حضارة اخرى ساحقة القوة تنظر الى التاريخ نظرة مختلفة حتى في الجذور تقوم على ايجابية الحدث التاريخي وعلى تغيره المستمر ومسؤولية الانسان المباشرة فيه ...

وننتقل بعد هذا من مستوى الفكر التاريخي وعلاقة الانسان العربي بالزمان الى مستوى الحياة العربية نفسها لنجد ــ وضمن اطار الملاحظات التي فرطت في مطلع البحث ــ ان « الاستمرار الاجتماعي » الذي تعيشه الشعوب العربية انما تحكمه عناصر عديدة تشكل في مجموعها التركيب العربي القائم ... وان لامتدادات التاريخ في هذه العناصر المكان الواسع ان لم يكن الاول . واذا تركنا جانبا اطار البيئة

---

(١) ليس هذا التوزيع سوى محاولة لتبسيط المواقف المختلفة من التراث . والواقع انها مواقف متداخلة كل التداخل واي ثمة بين المتدينين من يحاول الموقف التوفيقي او الموقف الاعتذاري عن بعض القضايا (الرق والحجاب) وان بين القوميين من يقف الموقف الرفضي ... الخ .

(٢) لا نقصد بها فقط الهزائم العسكرية امام الصهيونية في اسرائيل ولكن ايضا الهزائم امام الغرب الامبريالي الذي يسحقنا دون انقطاع بتفوقه التكنولوجي وانتاجه الاستهلاكي واستثماراته للثروة العربية حتى البشرية منها .

(١) لسنا هنا في صدد بحث مشكلة التراث والدين والتاريخ وامكان او تعذر اعتبارها ركائز للمستقبل ولكنها خاطرة عابرة اقتضاها ايضاح الفكرة . ولعلنا نضيف اننا لا نقصد بالحفاظ على التراث: السلفية والرجعية ، ولكن نقصد ما نستطيع تسميته بالتراثية التي يقترب معناها كل الاقتراب عندنا من مفهوم الاصالة والارتكاز العميق في الارض لتمتد الفروع بعيدة في السماء .

الطبيعية وآثارها في الانسان العربي ، عبر الايكولوجيا والجيوبوليتيك، استطعنا ان نقف من العناصر الاساسية الباقية عند اربعة جوانب : ـ

أ ـ طرق الانتاج المادي : كيفية ونوعية العمل الاقتصادي وماذا يحمل من ثقل التاريخ .

ب ـ تكوين نظام السلطة : تاريخية التكوين السياسي القائم ونوع العلاقات بينه وبين الشعب .

ج ـ طبيعة العلاقات الاجتماعية : اسس التكوين الاجتماعي . الجنس والمراة . الولاءات العائلية والعشائرية والطائفية . القيم الخلقية .

د ـ قيم الفكر التراثية (الايديولوجية الفكرية . اللغة والتعبير).

وليست التجزئة التي اصطنعناها في تقسيم هذه الجوانب سوى تكتيك دراسي ، فانها سواء في تطورها التاريخي او فيما انتهت اليه من تكوين الواقع العربي القائم انما تشكل كلا ، تشكل وحدة متكاملة . تنمم المفاهيم الاجتماعية والدينية فيها المفاهيم السياسية وتغطي الافكار والاوهام البؤس الاقتصادي كما يترك الطابع الانتاجي الزراعي والبدوي ميسمه الواضح في الحياة السياسية والاجتماعية على السواء ويبرر او يفسر الوضع الفكري والسلطة وقوى المجتمع ... وايديولوجيات الناس ...

واذا كانت هذه الجوانب تكاد تجمع نواحي الحياة كافة فلان تراث الماضي المتغلغل في الحياة العربية حتى الصميم والمؤثر فيها حتى الصميم يضطرنا لان نلاحق هذا التراث حيث نثقف ، بل ويضطرنا لان نلاحق منه خاصة الجانب السلبي المعوق . على ان المشكلة ها هنا مزدوجة الصعوبة ، وصعوبتها ليست فقط في اختيار الملامح التي نتصور انها هي السبب في التعويق والتخلف ، وقد نتهم في هذا الاختيار بالتعسف او الوهم او الجزئية ولكنها في امر اشد خطرا هو اننا لكي نختار الابعاد التاريخية في التخلف لا بد ان نصطنع مسبقا في الفكر ابعادا مستقبلية محددة للتقدم . في الخلفية الفكرية لا بد ان يكون ثمة مفاهيم قياسية معينة يكون التخلف تخلفا بالقياس اليها بعدا او تقصيرا ، او مغايرة ...

على اننا تفاديا لهذه وتلك سنحاول ان نكون في الجانب الوصفي ، لانه الاقرب الى الموضوعية والى الارض المشتركة ، دون جانب التقييم الذي ينفسح ميدانه لكل الاهواء . وسنحاول ان يكون المعيار في حدود روح العصر ومعطياته وحاجاته لان اساس الازمة كلها انما تكمن في الغربة عن العصر ..

١ ـ طرق الانتاج المادي وجانب التراث فيه :

برغم انوف المصانع التي تتصاعد بدخانها الى السماء في اكثر من موقع في الوطن العربي وبرغم الثروات الضخمة التي تتدفق ومشاريع التخطيط والانماء والخبراء .. فان الطابع الاوضح في المجتمع العربي المعاصر هو طابع الانتاج التقليدي . علاقات الانتاج وطرقه ومفاهيمه لم تتغير الا في القليل القليل عما كانت عليه منذ قرون قد تزيد احيانا على العشرين والثلاثين .

لقد ورثنا في مختلف مناطق الوطن العربي حياة انتاجية تقوم اساسا على الزراعة ، وقد لا يكون في هذا كبير امر لولا ان هذه الانتاجية الزراعية حافظت ايضا على الوسائل والطرق التقليدية. واذا كان الفلاح فيها متوحدا مع الارض في الصلة والعلاقة حتى كانه جزء منها ، فان من الطبيعي عند هذا الفلاح ان لا يكون الانتاج له ولكن للاخر مالك الارض (سواء كان شخصا اقطاعيا اوحكومة مسيطرة) وان تتحكم في كمية الانتاج لا جهود الانسان ولكن القوى الاخرى الغيبية دوما وفي الاسعار لا قيمة الجهد والعمل ولكن القوى غير المنظورة التي لا حول للمرء امامها ولا قوة ، لانها من عالم المتسلطين ..

وقد كانت هذه الحضارة الزراعية خلال القرون السابقة ،مبررة ومقبولة ضمن الاطار التاريخي لها ومنسجمة مع ما تفرزه وما يتصل بها في الوقت نفسه من تنظيم اقتصادي ، اجتماعي وسياسي ايضا ومن علاقات استغلال ولكن معطيات الحضارة الحالية ، مع الانفجار السكاني العربي ، يجعل هذا الطريق الانتاجي اليوم مسدودا. انه لا يؤدي فقط الى تزايد الفقر والبؤس الشديد والجوع وسوء التغذية ولكن ايضا الى الصاق الطبقات الفلاحية بالتراب وبطبقة السوائم التي تعيش معها . وهذا يعني عبودية وتعطيل ثلثي قوى الانتاج في الوطن العربي . انسانية الفلاح هذا الركن الاساسي في الانتاج المادي ، تنتهي امام اشباح الجوع والسيطرة الراكضة وراءه، وامام علاقات الاستغلال الاخطبوطية التي تغل يديه والقدمين .. بلى لقد حاولت قوانين الاصلاح الزراعي والثورات ان تغير من ذلك الوضع الانتاجي التقليدي ولكن سوء التطبيق مع بعض العوامل الاخرى كان يشل مفعولها الثوري ، ان لم يؤد في معظم الاحيان الى تحول الكثير من اراضي الزراعة العربية ، الى ارض موات..

واذا كانت البداوة وما يتصل بها من انتاج رعوي من موروثات الماضي العربي ايضا باعتبارها من لوازم الارض العربية التي تملأ البوادي والصحاري قلبها كله في المشرق الاسيوي واقسامها الجنوبية في افريقيا وباعتبارها تحتجز ١٥ بالمئة تقريبا من الكتلة السكانية العربية وما تزال تحتجزها ، فان المناطق الحضارية من الوطن العربي بحكم جوارها المتصل دوما مع البادية كانت دوما معرضة للاجتياح البدوي لا من الناحية الديمغرافية فحسب ولكن من ناحية القيم ايضا . اخر مد بدوي اصابها انما كان في العهد العثماني خاصة فقد تقلصت الارض الزراعية وسيطر الغزو على اطراف الريف وقامت العصبيات القبلية وتسللت حتى الى المدن ليستمسك بها الناس بدل السلطةالتي كانت غائبة ..

ومما يتصل بالعقلية البدوية امران ما تزال نلمس اثارهما الواضحة في المجتمع العربي :

اولهما : الرغبة عن العمل والاعتماد على موارد اخرى للحياة: فاذا لم يكن غزو حلبنا الابل او انتقلنا الى مرعى اخر اكثر امراعا . ومن الصدف الغريبة ان البترول ظهر في المناطق الصحراوية العربية ، كنوع من المرعى الجديد المجاني دون عمل .. وبدل حليب النوق فنحن نحلب اليوم الارض ..

الثاني : امتهان الحرف والنظرة « الدونية » التي ينظر بها العرب الى الاعمال المهنية ، واذا قال الفرزدق القديم في هجائه المرير لصاحبه جرير :

هو القين وابن القين والقين جده

ولا خير في قين تحدر من قين

وما تزال هذه « الانفة من العمل المهني قائمة في تكويننا النفسي ، التفضيل في العمل ينصب على الوظيفة الرسمية والاعمال ذات السلطة اولا ، فعلى التجارة واعمال الوساطة وفي اسوأ الاحوال على العمل الزراعي والتعامل مع الارض ... اما الحرف فكانت خلال القرون الاسلامية عامة متروكة لمن لا سلطان لهم من قوة عسكرية او قوة من مال او فضلة من ارض ..

ولم يستطع العصر الحديث ان يخلص العرب من هذا الموقف « البدوي » البدائي بعد . ونحتاج النفسية العربية الى نوع من اعادة التكوين والتاهيل في هذه الناحية لتخلق نوعا من الانسجام بينها وبين العصر يقبل لا الحرف والمهن ،كعمل نبيل ،ولكن«الصناعة» والتكنولوجيا كقدر حضاري لا بد منه ..

ولقد كانت للتجارة دوما في العرب سمة النبل بين الاعمال . الموقع الجغرافي العربي هو الذي جعل من التجارة لا العمل العربي المتاح والمربح فقط ولكن العمل الممدوح « المبارك » ايضا . وقد

كان التاجر رمز الحضارة العربية الاسلامية وخاصة في عصورها الذهبية . ولكن التجارة العربية الواسعة التي سمحت بتكدس الثروات والتفوق الحضاري والسياسي العربي انتهت منذ القرن السادس عشر ، مع عصر الاكتشافات الجغرافية . القرون الثلاثة التي تلت ذلك كانت فترة ركود لا في العطاء الحضاري فقط ولكن ايضا في علاقات العرب العالمية . انكمشت صلاتهم مع الدنيا والناس . عزلوا عن العالم كله بعمليتين متقابلتين فقد انغلقوا على العالم ضمن اسوار الامبراطورية العثمانية من جهة كما تضاءلت علاقات العالم الغربي المتقدم ، خاصة ، معهم من جهة اخرى ، الا ما يكون من محاولات الكسب والنهب الحربي او التجاري ،وبينما اصبح الوطن العربي كله قوقعة كبيرة ، انكفات العملية التجارية الى الداخل وافتقرت بالاستهلاك الداخلي المحدود والجمود العام الاجتماعي والفكري . واذا اعاد العصر الحديث للموقع العربي منذ قرن على الاقل ، شانه واهميته العالمية فانه لم يعد اليه « التجارة الدولية » . ظل الغرب هو الذي يحتكرها ويستغل المواقع العربية نفسها بالاستعمار والقوة العسكرية والتفوق السياسي والمالي والحضاري . واستمرت بالمقابل تجارة العرب برية داخلية من جهة ومحدودة المردود من جهة اخرى . ولم يستنفد العرب من ثورة وسائل الاتصال والنقل الحديثة لانهم في الواقع ، لا يملكونها . كما انهم بابتعادهم عن طبيعة العلاقات التجارية المعقدة في الحضارة الحديثة خسروا الامكان والعلم والقدرة على معاودة السيطرة على هذه التجارة التي غادرتهم . وفي الظروف الحالية على الاقل الى الابد .

وضعف الانتاجية العربية الذي مضى عليه الان اربعة قرون او تزيد ترك بلاد العرب في وضع من الفقر المتجمد ومن اقتصاد الكفاف المتمادي السكوني في الوقت الذي كانت فيه « انتاجية » المناطق المقابلة جغرافيا للعرب على البحر المتوسط ، والتي نسميها « الغرب » ، ترتفع بشكل هائل حتى ظهرت الراسمالية وما يتصل بها هناك ، وتطور مفهوم حديث للمال وقدراته وطرق استخدامه غريب كل الغربة عن المفهوم التقليدي العربي الموروث ...

لقد اعتبر العرب ـ من خلال مراحل التاريخ ـ وما يزالون يعتبرون المال قيمة ثابتة لا حركية . وذا بعدين فقط سواء في حركته من بيع وشراء او في مادته من نقد وعقار . عشرات الابعاد التي فتحتها له الحضارة الحديثة في الشبكة العالمية المالية المعقدة، ما تزال غريبة على المجتمع العربي الذي يحتقر ـ وربما بسبب فقره نفسه ـ المادة ، وينظر اليها كأمر ثانوي غير رئيسي في دورة الحياة الكبرى . وما يزال يناقش مشكلة « الربا » كقضية حيوية ،ويجد العزاء الجميل عن فاقته في مصير « اولئك » الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم . يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ..» ولقد يتكشف هذا الموقف السكوني والسلبي من المال حين ننظر الى حيرة العرب اليوم بهذا الدفق الهائل من الارصدة العربية المجمدة الذي هبط عليهم فجأة ، وعلى غير استعداد وانتظار ، فهم لا يدرون ما به يفعلون .

وعلى اي حال فان هذه الاوضاع الاقتصادية السكونية في الوطن العربي قد اصيبت بالرغم منها بعدد من الهزات منذ اصطدامها بالاقتصاد الاستعماري الغربي وبنمو الاستهلاكية المحلية وارتفاع مستوى المعيشة ولا سيما في المناطق الاكثر صلة واحتكاكا بالغرب وفي عقد الاتصال معه ..

لم يصب الريف من ذلك الاصطدام الكبير انقلاب يغير مصائره، فيما عدا تحول مصر الى مزارع قطن لمصانع مانشستر في مطالع هذا القرن وتحول كروم الجزائر الى خمور في الاقبية الفرنسية ، فان الريف العربي ظل على ادواته القديمة وعلى وتيرة انتاجه التقليدي وان دخلته الآلة والسدود في بعض المواضع فان انتاجيته العامة ظلت تقصر باطراد عن مدى الحاجة المعيشية للسكان المتزايدين .. ولكن المراكز المدنية هي التي توسعت فيها طبقة البورجوازية الصغيرة ، التوسع الكبير الذي سيطرت معه على الاقتصاد من جهة وعلى الحكم بواسطة الجيوش التي افرزتها من جهة اخرى وعلى ما بين هذين القطبين من ثقافة وايديولوجية .

افرز التطور الاقتصادي والاجتماعي اذن خلال القرن العشرين طبقة وارثة جديدة في الوطن العربي كله الفت ـ الى حد ما ـ وفي بعض المناطق خاصة ، الطبقات (الاقطاعية ـ التجارية ـ العلمية) التقليدية وحلت الى حد كبير محلها في وظائفها نفسها ولكن تحت شعارات جديدة : هي الاقتصاد القومي (الاقليمي) والدولة القومية . ولكن طرق الانتاج لم تتغير كثيرا في سوى التصنيع المحدود وسوى ظهور طبقة عمالية متزايدة السعة ايضا في المدن العربية ، ولم تتركز الفعالية الاقتصادية العربية في هذه البورجوازية الناشئة فقط ولكن الفعالية الثقافية والسياسية ايضا للدرجة التي اضحت معها حاجاتها واماله هي حاجات وامال المجتمع العربي نفسه ، بعد ان فرضت نفسها كطليعة له ، لا سيما ان القطاع الريفي ما يزال على عطالته السلبية في الشؤون العامة . ولما لم يكن للبورجوازية العربية الناشئة من طموح واضح حتى الان أبعد من الرقي الاقتصادي وذلك تحت تأثير قصورها الفكري وفيضان السلع الاستهلاكية من العالم المتقدم ، وكانت تعيش تناقض الازدواجية الحياتية بين موروثات الماضي الصلبة وتطلعات المستقبل غير الواضحة ، وكانت تفتقر حتى الان ايضا الى فلسفة فكرية واضحة تحدد لها الطريق فانها تتخبط ويتخبط معها الوطن العربي ـ في ما يمكن ان نسميه بالمنزلة بين المنزلتين او مرحلة الضياع والحيرة وفي مختلف الوان النشاطات والقطاعات ، فهي في الانتاج بين الطرائق القديمة والمرحلة الرأسمالية ،وفي الفكر بين التراثية السلفية والعصرنة الكاملة ، وفي السياسة بين دولة القرون الماضية والليبيرالية والدولة الاشتراكية ، وفي المجتمع بين اقسى التقاليد التي ضاعت مبرراتها القديمة وبين الانفتاح الاجتماعي الحديث الذي لم تتبلور فيه القيم الجديدة .. واخطر شانها انها استطاعت بعد ان ناضلت اقسام منها للتحرر الوطني ان توجد لنفسها القوة الضاربة ، حين اضحى ضباط الجيوش العربية من ابنائها .. وحين استطاعت ان تحقق سلسلة من الانقلابات العسكرية سيطرت بها ـ دون وضوح كامل في الرؤية المستقبلية او استعداد في الخبرات ، على معظم اجزاء الوطن العربي .. ان التناقضات داخل هذه الطبقة هي التي انعكست قلقا وعدم استقرار في كافة هذه الاجزاء .. كما انعكست استبدادا وخنقا للحريات وحقدا اعمى على كل من يقف في طريقها او يرفع شعار الوعي العقلاني ..

٢ ـ تكون نظام السلطة مع التاريخ

لو شاء باحث ان يلخص في سطرين قصة النظام السياسي الذي ساد البلاد العربية في القرون العشرة الاخيرة (ان لم نشا ان نذهب الى ما وراءها ثلاثة او اربعة قرون اخرى) لوجد انها ليست اكثر من تحالف مصلحي ثلاثي الاطراف قائم ما بين طبقة عسكرية غريبة دوما ولكن لها الرئاسة وطبقة من الاسر المحلية (الاقطاعية او التجارية) ثم طبقة تعيش على اطراف هاتين الطبقتين من رجال « العلم » الديني ... ثم تاتي الطبقات الشعبية التحتية وتشمل حرفيي المدن وفلاحي القرى . وهي الرعية الطيعة وموضع الاستغلال الدائم والانتاج للاخرين سواء كانت من الاحرار ام من العبيد .

فأما الطبقة العسكرية فانها وان غيرت الاسماء من اتراك اوائل الى بويهيين ثم الى سلاجقة واتابكة وايوبيين ثم الى مماليك ومغول (ايلخانية وجلايرية) ونركمان (قره قونيلو واق قونيلو) وصفويين ثم عثمانيين (١) ، فقد كانت في الغالب من الاتراك كما كانت من المماليك الذي برزوا عن طريق الجيش وهذا ما كان يفرض على المنطقة العربية الشرقية خاصة الحكم العسكري القائم على قوة السلاح . الرئاسة السياسية كانت دوما للقواد في الجيش .وطريق الجند كان اقرب الطرق الى السلطة . السيف والسياسة متلازمان ، فان تحولت الرئاسة الى وراثة اسرية كما في العهد العثماني فان الولايات المختلفة والاعمال كانت من حولها على الدوام للقادة العسكريين الذين كانوا يحصلون تارة لقب نائب وتارة لقب باشا .. حتى طبقة المماليك وهم متعددو الاجناس ، لم يكن تجمعهم الا عصبية السلاح والاشتراك في استغلال الرعية الكادحة . وكثيرا ما كانوا اشبه بعصابات من اللصوص تشحذ الرعية منهم العطف شحاذة وتستجير احيانا على الطرقات لتخفيف المغارم والضرائب والعدوان على الناس .

اما طبقة الاسر المحليه فانما نسميها كذلك تجوزا لانها خليط متنوع من بقايا الطبقات الوافدة في الغالب : العسكرية والتجارية المتنقلة والموظفين الذين اغتنوا او المتمولين والاشراف .. ومراكز هذه الاسر انما كانت في المدن حيث يقوم مركز الثقل السياسي . وكانت تجد في تحالفها مع الطبقة العسكرية سلاح الحماية لمصالحها في الاقطاع الزراعي والرعوي الواسع او في حماية التجارات والاموال والعقار . وبالرغم من انها كانت احيانا تنكب او تنهب من قبل الطبقة العسكرية الا انها كانت تجد في الخضوع لها عن رغبة او رهبة سبيل ضمان العيش الغني الهادىء وتجد في الحصول على « الامن » تعويضا كافيا عن ترك السياسة لاربابها ..

واما طبقة « رجال العلم » الديني فهم مجموعة تمتد من القضاة والمفتين الى خطباء الجوامع بما في ذلك رجال الطرق الصوفية على اختلافها ، وكانت وظيفتهم افراز القيم والافكار التي تخدر الطبقات المستغلة وتعطي التغطية الكافية للطبقات الحاكمة (بشكليها العسكري والاقطاعي التجاري) . افكار القناعة . والتسليم . والرضى بالمقسوم . واطيعوا .. اولي الامر منكم . « ورفع بعضكم فوق بعض درجات » ، « ونرفع درجات من نشاء » ، « ويرزق من يشاء بغير حساب »، « ويعز من يشاء ويذل من يشاء » هي وحدها دون غيرها القيم والشعارات التي اختيرت من اوامر الدين ونواهيه . ويتبع ذلك تلك الامثال والتعليمات الاجتماعية التي سربت الى الناس :اليد التي لا تقدر عليها قبلها وادع عليها بالكسر ، واي من اخذ امي صار عمي .. نسوم الظلام رحمة . يوم الحكومة بسنة وسنتها لا تندبر. ظلم بالسوية عدل بالرعية .. انها التراث السياسي الذي ما يزال قائما في النفوس وكأساس للعلاقة بين الحاكم العربي« الرعية ».

وكما كان الحكم وراثيا والتجارة والاقطاع على الوراثة كذلك تحولت في القرون الاخيرة مجموعة رجال العلم الى اسر تتوارث المناصب الدينية في شبه احتكار وتنهب بدورها موارد الاوقاف الكثيرة .

واساليب الحكم انما كانت نتيجة هذا الوضع التسلطي الاستغلالي المنظم فلما كان الهدف الاساسي للحاكم هو البقاء في الحكم اطول مدة يستطيعها فقد كان الاسلوبان الوحيدان المواتيان والمكملان لمثل هذه الاوضاع هما : الاستبداد والسلطة المطلقة من جهة وسياسة القمع بالقوة والقهر من جهة اخرى . الحرية الوحيدة المتاحة هي حرية الحاكم واعوانه في التصرف لا بأموال الناس وبالحقوق والفكر وتفسير الدين فحسب ولكن بالحياة نفسها ايضا . الحكم نفسه كان فرديا ، ولئن كان يحمل الصفة الاسلامية ، الا انه لم يكن يصدر عن مبادىء الاسلام في الشورى والعدل ولكن عن اهواء المتسلطين . والعلاقات في هرم السلطة كانت مع من هم اعلى ، علاقة الرشوة والنفاق والزلفى ومع من هم ادنى علاقة استعباد وابتزاز ، وما هذه بالضبط الا تتمة تلك في علاقات الصعود والنزول .

وربما استطعنا ان نلحق بالطبقات الحاكمة « ذيلا » تابعا لها هو الطبقة البوروقراطية التي كانت اشبه بكاتمة اسرار الحكم ، بيديها الاتصال بالكبراء والحكام وبيديها اسرار ومراسلات الدولة وسجلاتها وجداول الضرائب واحكام القضاة والمفتين . ميزتها التي تكسب بها الخبز والرزق انها تقرأ وجمهرة الناس اميون وانها تشكل طبقة حاكمة وسيطة والناس كل الناس على الرهبة والرجاء من الحكام . « التحصلدار » و « اليازجي » هما مع العسكري نجوم المجتمع الادنى والوجه المباشر لحكامه .

واما الشعب المحكوم فكانت علاقاته مع الطبقات الحاكمة علاقات انفصام وانكماش ذاتي . نوع من القطيعة الكاملة كانت قائمة بين الطرفين فيها الحذر (مقابل النهب) والكره (مقابل الاحتقار)، والتدبر الفردي (مقابل الاهمال) توطدت لدى الطبقات التحتية مع الايام عقد من المشاعر المستقرة اعطتها الظروف وتقلب الحكام وحكم السيف الف مبرر ، منها : الشعور بالعجز والخنوع والهرب من المسؤولية . ورفض التعاون مع الحكومة . وتحليل سرقتها : اموال « الميري حلال » والهرب من دفع الضرائب ، التي كثيرا ما كانت تسمى ، « مظالمات » . حتى المجرمون كان من العيب اخبار الحكومة عنهم وفي بعض البقاع الريفية كان من العيب دفع الضريبة طوعا دون ان يسبقها « فتلة » تبرر الدفع .. « ابن الحكومة » كانت لا تختلف صورته عن اي عدو . المواقف منه تتسم بكافة ردود الفعل التي تبدر تجاه الاعداء . وكان من شان الظلم المستمر اكثر من الف عام ان ترك في قرارات النفوس نوعا من التناثر . فتت مشاعر الانتماء والترابط القومي والولاء وحولها الى مشاعر انانية انكماشية ذاتية . الانسحاق تحت وطأة الظلم المتمادي حول الشعوب العربية رغم عوامل الانمحاج والتقارب فيها الى ذرات من الرمل . واذا كان هذا الحال هو الذي لم يسمح لها ان تكون كتلة من القوة الصخرية المتماسكة فانه هو نفسه الذي سمح للولاءات القبلية والطائفية والمذهبية والمحلية ان تنمو . وسمح للوجاهات الفردية المحدودة ان تبرز . كان كل ذلك شكلا من اشكال الدفاع عن الذات . حتى عصبيات السلاح ما بين انكشارية مثلا وسباهية وخاصكية كانت نامية متحركة وحتى رابطة الحي الواحد كانت قائمة . واما الوجاهات فكانت اشبه بخشبة النجاة .. اي اصطدام من السلطة كانت الوجاهات هي الوسيط لحله لا القانون ولا مبادىء العدل والدين.

واذا نحن اهملنا الضربات الاستعمارية الغربية الاولى للعرب ايام الاسبان والبرتغاليين ومطالع التغلغل الانجليزي والتي لم يكن من شانها سوى عزل المنطقة العربية عن العالم ، فقد فاجأ الاستعمار الحديث بلاد العرب منذ مطالع القرن التاسع عشر بالهجوم الاحتلالي ثم ابتلعها قطعة قطعة حتى مطالع القرن الحالي فلم يبق خارج سلطته سوى الكتلة الوسطى من الجزيرة العربية .

وكان من نتائج الوجود الاستعماري وعمله فيما يتعلق بالتكوين السياسي العربي امران :

---

(١) لا بد هنا من استثناء منطقة المغرب الاقصى خاصة من هذا التعميم غير انها وان كان لها تطورها الخاص بالنسبة للاسر الحاكمة وخاصة العلوية والاخيرة الا انها تندرج من حيث النتيجة ومن حيث التقاء هذه الاسرة الحاكمة مع الطبقات الاقطاعية والتجارية والعلمية خلال القرون الماضية ، ضمن هذا التحليل نفسه .

الاول : استغلال الاوضاع القائمة لمصلحته وهكذا فانه بعد ان حل محل الطبقة العسكرية الحاكمة واضعا بدلا منها « طاقما » من عسكريته تحالف مع الطبقات المستغلة الاخرى (من اقطاعية وتجارية ودينية) . واذا ولد من هذا التحالف بنتيجة الاحتكاك مع الغرب والاخذ بمبادئه السياسية طبقة بورجوازية في البلاد العربية بدا يظهر وجودها واثرها منذ اواخر القرن الماضي ثم ما لبثت ان حمل قسم منها راية العمل ضد الاستعمار حتى تحقق جلاؤه في الخمسينات والستينات فان هذه الطبقة التي كثيرا ما تحولت (كما في مصر والمغرب) الى طبقة راسمالية لم تولد ولادة مثيلتها الغربية ولكنها كانت الشكل الجديد لتلك الطبقات المستغلة القديمة .صراع التناقضات وحلها في المجتمعات العربية الحديثة انما تم بالتدخل المباشر من القوى الاجنبية الخارجية الاستعمارية وتحت رعايتها مما حفظ لدى الحكام اساليب خنق الحريات والاستبداد والاستغلال القديمة من جهة وحفظ في الوقت نفسه ردود الفعل الانفصامية الرافضة لدى طبقات الشعب من الجهة الاخرى . ومن هنا ذلك الازدواج المتنافر ما بين مبادىء الديمقراطية والحكم البرلماني وبين تطبيقاتها في البلاد العربية ومن هنا ايضا ذلك الفهم الازور لحقوق المواطن دون واجباته ومطالبة الشعب للحكومة بكل شيء دون التعاون معها .

الثاني : ادخال التجزئة الاقليمية والمنطق الاقليمي الى بلاد العرب . الحدود بين اقاليم العرب انما الاستعمار هو الذي وضعها جميعا ، مضيفا بذلك مشكلة جديدة الى التكوين السياسي . ما من حد في بلاد العرب على الاطلاق ، سواء فيما بين بعضها بعضا او فيما بينها وبين البلاد المجاورة وضعه عربي او اشترك فيه عربي (1) . حتى الاستعمار الواحد فرض التجزئة السياسية على الاقاليم التي دخلها فجعلها وحدات شتى (كما جرى في سورية ولبنان والمغرب بالنسبة لفرنسا وفي العراق وفلسطين والاردن ومصر والسودان بالنسبة لانكلترا) . واذا كان السبب المباشر في ذلك مقاومة فكرة الوحدة العربية التي بدات تظهر في بلاد العرب فقد كان من نتائجه المباشرة ايضا ان تحولت هذه الحدود الى مسلمات بديهية لدى الشعوب العربية ، بعد ان مضى عليها حتى الآن ما بين قرن الى خمسين سنة ، وظهرت على اساس ذلك مصالح اقليمية متنافرة ، ومنطلق اقليمي مبرر ، وكيانات اقليمية بقيت بعد ذهاب الاستعمار نفسه قائمة .. ولئن استند بعضها الى الاثريات والتاريخ الاقدم او الى اللغات المحلية المندثرة او حتى اللهجات العامة فان ما ثبت اسسها هو تلك المصالح الاقتصادية الطبقية التي ربطت بها والتي سميت احيانا كثيرة بالاقتصاد الوطني . وقد توطدت هذه الحدود الاستعمارية للدرجة التي وجدنا حروبا (كما بين الجزائر والمغرب) وشكاوي الى مجلس الامن (كما بين مصر والسودان) وتعديات عسكرية (كما بين الاردن وسورية او بين اليمن الشمالي والجنوبي) متبادلة تتم بين البلاد العربية الواحدة . ولا تستنكف الان اية دولة عن الاحتماء وراء المصالح الاقليمية في مباحثاتها مع الدول الشقيقة سواء تعلق الامر بمشروع مياه (كسد الفرات وقصته بين سورية والعراق) او تعلق بتحديد نقاط الحدود (كما بين الكويت والعراق ، او اليمنين) او بتشمير مالي (كما بين السعودية وسورية) او هجرة عمال (كما بين سورية ولبنان او بين مصر وليبيا) .. ان بعض دول العرب (كما في الخليج) مغلقة على ابناء البلاد العربية حتى للزيارة .

فاذا كانت الظاهرات الاساسية في الحكم بالبلاد العربية ، منذ بدء الاستقلالات في ختام الحرب العالمية الثانية الى اليوم هي تناقص قيمة الانسان العربي باستمرار كانسان وانهزام القانون وسيطرة السلاح والعسكريين على السلطة حتى باسم الثورية . وكان الاسلوب السائد في كل مكان هو الاستبداد ودوس الحريات وتوحيد مفهومي السلطة والوطنية بحيث تكون « معارضة السلطة » تعني الخيانة الوطنية ، وكانت الحرية الوحيدة المعقولة هي حرية الحاكم في املاء رأيه والخيار الوحيد المتاح هو بين الخنوع او السجن او الرحيل . وكانت ثمة قطيعة شبه كاملة بين فئات الحكام والطبقات المستغلة المتحالفة معها وبين الشعوب التي تتخذ الاكثرية الصامتة فيها الموقف السلبي او تنساق قطاعات منها مع النفاق السياسي في التصفيق لكل حاكم جديد وشتيمة كل حاكم سابق .. اذا كانت الظاهرات الاساسية هي هذه وكانت الاشتراكية التي دخلت على بعض الدول والتي تقوم في الاساس على التخطيط والعلم وحب الانسان والعطاء والعمل المضاعف انما اقيمت عمليا على الارتجال والجهل والحقد والسلب واهمال العمل . وكانت الخطوات نحو الوحدة تتراجع وتنتكس بدلا من ان تنمو وتتوطد وكانت قوى الشعوب العربية بنتيجة ذلك كله تتناقص والثورات فيها تفشل والاستعمار يجدد الركائز ، اذا كان كل اولئك فلان ثمة بين عواملها الكثيرة ورغم كونها ظاهرة من ظواهر التخلف في العالم الثالث ، ثمة خلفية تاريخية واسعة من المعطيات الموروثة هي التي تعطي هذه الامور مرتكزاتها والتربة الصالحة لقيامها ... اليست التربة فيما يقول الزراعيون « تقلب » بذور الاشجار المثمرة وتعيدها الى اصلها الردي ... واذا كان نجاح الاستعمار انما يكون اولا بوجود استعداد لدى الشعوب المغلوبة له فان نجاح الديمقراطية والاشتراكية ومبادىء العصر السياسية لا يمكن ان يتم بدون وجود حد ادنى من الاستعداد لها . ان هذا الاستعداد لا يهبط هبة من السماء ولا ياتي بنقل النظريات والشعارات عفوا وتقليدا ولكن تكسبه الشعوب بالنضال الطويل وتدفع غاليا ثمنه في تاريخها نفسه .

ولعلنا مضطرون قبل طي هذه النقطة من البحث ان نشير الى اشكالية سياسية ذات جذور عريقة في التاريخ السياسي العربي هي التصاق الدولة بالدين والدين بالدولة منذ ظهور الدولة الاسلامية الاولى في عهد الرسالة . لا فصل بين الطرفين في المفهوم الاسلامي لان الاسلام دين ودنيا ، واذا كانت الفرق الدينية المتناحرة حول الخلافة وغيرها في التاريخ الاسلامي انما تمثل احزابا سياسية ، وكانت هذه الفرق – الاحزاب في بعض الاحيان اساس نشوء عدد من الدول ، كالادريسية والفاطمية والرستمية وامامة عمان وقرمطية البحرين وزيدية اليمن ، فان هذه الظاهرة ما تزال قائمة الى اليوم وقد كان من نتائجها في العصر الحديث مثلا ظهور الدولة السعودية على اساس الحركة الوهابية والمملكة الليبية على اساس الحركة الادريسية وقيام بعض الحركات الاسلامية السياسية في اطار الاهداف ذاتها (كحركة الاخوان المسلمين ، وحزب التحرير الاسلامي .. الخ) .

وبعيدا عن ان يكون الهدف من هذه الملاحظة شجب او تأييد لقاء الدين بالدولة ، فان هذا التراث التاريخي الطويل من اللقاء والتوحد قد ترك امام الدولة العربية الحديثة ثغرة لا بد من ردمها بمحاولات توفيقية قد تنجح او تفشل لا على المستوى التشريعي القانوني فحسب ولكن على مستوى الممارسة السياسية ايضا واقامة الوان من العقبات والازمات في وجه عوامل التحديث السياسي .

٣ – تاريخية العلاقات الاجتماعية

ولعل التاريخ لا يكمن ويتجذر في شيء قدر كمونه وتجذره في العلاقات الاجتماعية . المجتمع في العميق العميق من الطوايا هو الذي يحتضن اكثر من غيره رواسب التاريخ وتاثيراته الباقية وجروحه ..

---

(1) لا يشذ عن هذا الا الحدود التي وضعت بين السعودية واليمن بعد حرب ١٩٣٤ .

ومن هنا كانت المقاومة الاجتماعية للتغير اشرس المقاومات واقساها واكثرها تعقيدا . ولعلنا في نوع من التبسيط والملمة الملامح، نستطيع ان نرى الابعاد التاريخية في التخلف الاجتماعي العربي، من خلال ثلاث زوايا تكون بدورها وحدة متكاملة :

١ ـ علاقات الاسرة : النظام الابوي ، الجنس والمراة .

٢ ـ التركيب الاجتماعي واطارات الانتماء : العائلة والعشائرية والطائفية .

٣ ـ القيم الاجتماعية : نظام القيم السلبي (الممنوع) .والاسس السكونية (القمع والعجز) مفهوم الشرف الجسدي . عقدة النقص امام الغرب .

١ ـ الاسرة والنظام الابوي والجنس :

اذا كان التكوين البنيوي للمجتمع العربي يقوم كما في الكثير من المجتمعات الاخرى على الاسرة ، الحجيرة الاولى ، فان هذه الاسرة تتعرض اليوم الى ما نستطيع ان نسميه بالانسحاق او التفتت بعد وضع من التكلس دام اكثر من اثني عشر قرنا على الاقل . ان تاريخ الاسرة في المجتمع العربي ، وان كان يرقى الى ما قبل الاسلام بكثير ، فانها انما اخذت ملامحها المحدودة ، منذ العصر العباسي الثاني بعد ان توطدت خليطة المجتمع الاسلامي واستقرت مختلف المفاهيم الطبقية والدينية والاقتصادية والفكرية فيه وبعد ان ثبت نظام القيم ..

ان الالام التي تتسم بها علاقات الجيل الجديد بالجيل السابق اليوم انما تنجم لا عن ذلك التباين في النظرة الى الحياة والوجود والقيم فقط ولكن ايضا عن قسوة القشرة التاريخية التي تقوقعت داخلها تلك العلاقات في القرون السابقة . واذا جاز لنا ان نعطي هذه العلاقات في القديم اسم النظام الابوي فيجب ان نسرع الى القول ان هذا الشكل منها انما هو جزء متمم ومتساوق مع النظام الاجتماعي ـ السياسي العام الذي يقوم بدوره على الاستبداد . ويمثل الاب في البيت صورة مصغرة عن الحاكم السياسي الاستبدادي ويمهد له اذ يخضع الطفل ، في نظام التربية التقليدي الذي ما يزال شائعا حتى في المدن العربية المتطورة لسلسلة من قوى « الاخضاع » المستمرة، ادواتها العقاب الجسدي و« العيب » والاستهزاء من الناحية النفسية والتلقين والتعليم التقليدي من الناحية الفكرية . النموذج الاجتماعي الاعلى الذي ظل مطلوبا ومطبقا عدة قرون هو نموذج الـ Conformist الذي ينشأ لا على صورة ابيه الجسدية فقط ولكن على صورته الفكرية ايضا وعلى وظيفته الاجتماعية الاقتصادية .. المجتمع فرد ان يكرر نفسه لانه اقتنع خلال العصور السابقة الطويلة بانه بعد ان وصل الى معرفة المثل الاعلى للانسان المسلم في عصر الرسول والصحابة ، لم تبق له الا ممارسة ذلك المثل بالتقليد والتكرار .. وقد ربط ذلك بالمفاهيم الدينية وبالجزاء الاخروي زيادة في توطيد التقليد وفي احاطته بالقدسية والتسليم .. فبلاد الاسلام كلها تحولت من بعد جغرافي، في وجدان المسلمين ، الى بعد مقدس . وكل صور الحياة فيها فانما هي بارادة المجتمع نموذج واحد مكرر .. ونتيجة لذلك فقد ثبتت وتوطدت العادات والتقاليد الاجتماعية حتى الاسن والتعفن .. اضحت نوعا من الطبيعة الثانية للناس . وصار من الصعب التخلي بسهولة عنها او المساس بها واضحت جريرة التخلي عن بعضها اشبه في العرف العام بالخرق لامر ديني .

ولازم هذا النوع من التربية التقليدية القاء حجاب كثيف على الحياة الجنسية ردها الى خلفيات الشعور والى دنيا المحرمات. اخضعها بدورها للقهر والقمع حتى اضحت نوعا من الاسرار وعوامل الخجل . الكبت الجنسي حالة شائعة لها الف صورة والف جريمة والف عقدة وعقدة في المجتمعات التي نعيش . ولما كان الجنس مرتبطا بالمراة فقد دفعت هذه بدورها الى المرتبة الانسانية الثانية وقرونا طويلة . ولئن فرض عليها الحجاب فقد كان الحجاب اخف اثقالها في الواقع لان نوع العلاقة الذي كان يربط البنت بابيها او باخيها او بزوجها او بابنها كانت دوما تقوم على اساس التبعية المطلقة ان لم نقل العبودية . والمجتمع العربي رغم ما اصابه من عوامل التغير ، في العلاقة مع المراة بالذات ، وفي مفهوم الجنس ما يزال، تحت وطأة هذا التاريخ الطويل، يضع نصفه المؤنث خارج نطاق المجتمع والحياة والانتاج باستثناء بعض المدن ... تخلف المراة العربية لم ياتها من عقمها الاقتصادي خلال التاريخ فلقد كان اقتصاد البيت والعمل في الحقل دوما من اعمالها بل لعلها ـ لولا الغزو ـ هي المنتج الاقتصادي الوحيد في الحياة البدوية ولكن انما جاء تخلفها من ضعفها الجسدي امام القوة . ومن ارتباطها بالجنس . حولها الضعف الى خادم وحولها الجنس الى اداة متعة ، نموذج « الجارية » بمعنى الخدمة والمتعة كان النموذج الذي يصور المراة العربية عبر القرون الاخيرة ، السنا نرى الى هذا النموذج الموروث من التاريخ الوسيط ما يزال يسعى بيننا في منازلنا العربية ؟... وان شئت ان تراه اوضح ما تراه فانظر المراة في الريف وانظر الى وظيفتها في بعض البقاع العربية البادئة في التطور ...

٢) التركيب الاجتماعي واطارات الانتماء التقليدية :

غياب السلطة السياسية كنظام امن وقانون وخدمة ، وتسلط القوة العسكرية الغريبة على الناس واستمرار الاستبداد والظلم والبؤس الاجتماعي قرونا بعد قرون بحيث اصبح المثل الاعلى للحاكم هو الحاكم العادل ، كل اولئك اسهم في انكماش الفرد العربي ضمن قوقعته الذاتية . اشعره بعزلته امام مصيره وبانه اعزل امام القهر الحياتي الذي يكاد ـ لاندماجه مع مفهوم القدر الديني ـ يصبح بديهية مقبولة وقدرا مقدورا لا مفر منه وهذا ما اوجد فيه نزعتين متناقضتين ولكنهما رغم التناقض الظاهري فيهما متساوقتان لانهما تنبعان من منبع واحد هو غريزة الدفاع عن النفس . وقد جعلهما الاستمرار التاريخي نوعا من الطبائع الاجتماعية المستقرة :

ـ فردية عمياء هدفها توكيد الذات لعدم الثقة بها وقد تصل الانانية فيها درجة الاهمال الكامل لمصلحة الاخرين وللمصلحة العامة كما تصل درجة النفاق والرياء المخزي امام القوى المسيطرة والانحناء للعواصف التماسا للخلاص ..

ـ نزعة جماعة دفاعية بدورها اوجبت ووطدت ضمن المجتمع العربي التقليدي خلال القرون السابقة تجمعات يهرب اليها الفرد العربي لاجئا في الازمات ، ومراكز قوة يستند اليها في الدفاع عن ذاته وفي الانتصار على مصيره الاعزل . وطبيعي ان تكون الاسرة ، وهي الحجرة ـ الركيزة في المجتمع ، هي الملجأ الاول لا سيما حين تكبر لتصبح عشيرة واسعة . ولم تكن الاسرة في بعض الاحيان بالكافية في الدفاع، فكان الفرد يضيف اليها الالتفات حول المذهب الديني او الاحتماء وراء اسوار الطائفة المذهبية ، او حتى الجماعة الحرفية او القرية او الحي في المدينة ...

وهكذا بينما كانت النزعة الفردية تفتت المجتمع العربي ، وتحوله الى اكوام من الرمل البشري المبعثر كانت الحاجة الملحة الى الامن والاطمئنان تعود فتجمعه على الوان من التجمع المحلي والاناني . وكما ظهر النظام الاقطاعي الاوروبي منذ القرنين التاسع والعاشر كنوع من الدفاع السياسي والاجتماعي امام هجمات الفايكنغ الشماليين ، كذلك فان رد الفعل في المجتمع العربي الاسلامي تجاه الضعف السياسي والتمزق المتمادي انما كان (بسبب ظروفه الدينية والجغرافية وحضارته المادية والفكرية وتكوينه التاريخي) بظهور وابراز خشبتي نجاة يلجأ اليهما الفرد هما : العشائرية والطائفية . واذا كان المد البدوي الذي عاود السيطرة على المناطق الزراعية في بلاد العرب ايام العثمانيين هو

الذي اعاد العشائرية كنظام اجتماعي وعقلية سياسية الى النمو والسيطرة في الريف فان الطائفية بدورها والعائلية الواسعة (الشبيهة بالعشائرية وان كانت نواتها وكانت اضيق منها) هما اللتان سيطرتا بالمقابل في المراكز المدنية . ومقابل (اخوة السلاح ـ الخشداشية) عند الطبقة الحاكمة العسكرية نمت العائلية الواسعة لدى الطبقات المستقلة (الاقطاعية والتجارية والعلمية) ونمت الرابطة المذهبية ايضا (في اطار المذاهب الاسلامية او فرق التصوف كالمولوية والبكتاشية والسنوسية) ... اما لدى الفرق الاسلامية او الفرق من الديانات الاخرى (المسيحية واليهودية) فقد اضحت رابطة الطائفة الدينية مؤسسة جماعية كبرى واساسية بجانب كونها علاقة دينية ، وهذه الطائفة التي كانت تسمح خاصة للطبقات الشعبية المسحوقة ان ترتبط بمراكز القوة والحماية ، كانت في الوقت نفسه تضع هذه الطبقات تحت تصرف وقيد استغلال الرؤساء الدينيين على اختلافهم ، في نوع مما نستطيع ان نسميه تبادل المصالح والتساند في الدفاع . وقد لعبت التدخلات الاوروبية خاصة دورها الكبير خلال الحكم العثماني في دعم ما يسمى بروح الجماعة Esprit de corps ضمن الطوائف الدينية المسيحية خاصة ولدى بعض الطوائف المسلمة ايضا ...

وقد كانت ثمة تجمعات دفاعية اخرى محدودة السعة من حرفية تربط بين ابناء الحرفة الواحدة ، او عصبية بين ابناء الحي الواحد في المدن او ابناء القرية ضد القرى الاخرى لكنها كانت تجمعات اقل فاعلية واثرا في العملية الاجتماعية الدفاعية لان من السهل زوالها بتغيير الحرفة او تغيير مكان السكن وكثيرا ما كانت تعود فتنطبق على القطبين الاولين : العشائري والطائفي مما نستطيع معه القول بصورة عامة ان الانتماء الاجتماعي وان الولاء انما اخذا ضمن الجماعة العربية، خلال عدة قرون ، وحتى مطالع القرن الحالي شكلين محورين لا علاقة لهما لا بالارض ولا بالجماعة الواسعة : ولكنهما تساوقا في الوجود التاريخي ووجدا في وقت معا :

ـ عصبية القربى والنسب والرابطة الدموية المتمثلة في القبائل والعشائر (الحمولات) في البادية والريف والعائلة الكبيرة في المدن.
ـ عصبية الدين والطائفية المتمثلة في المذهب الديني الضيق بالنسبة للاقليات الدينية خاصة سواء كانت مسلمة او غير مسلمة .

اما الرابطة التي تربط هذه المجموعات بعضها مع بعض ضمن الاطار الاوسع وتجعل منها المجتمع العربي الاسلامي (المملوكي او العثماني) فلم تكن اكثر من رابطة المساكنة او الاشتراك في سكنى منطقة او مدينة واحدة وكانت رابطة سكونية لا تسمح بأي تفاعل لا مع الارض ولا مع البشر الذين عليها . المجتمع نفسه بسبب من انغلاقه السياسي والاقتصادي كان قد تحول في علاقاته الى الهمود والركود فلم يسمح بقيام علاقة بين المجتمع ككل وبين الارض (وطنية) من جهة ، ولا بين المجموعات البشرية فيه بعضها مع بعض (قومية) لتندمج في كتلة اجتماعية ايجابية من جهة اخرى .

وحين هبت رياح القومية من اوروبا اواخر القرن الماضي على بلاد العرب حاول رجال النهضة العربية القفز من العشائرية والقبلية او التوسع بهما واغراقهما في القومية الواسعة وظهر مفهوم الامة العربية والعروبة . وبالرغم من ان هذا المفهوم قد حاول في المشرق العربي ان ينفصل عن مفهوم الاسلام بسبب من توافقه في الظهور مع القومية الطورانية التركية المسلمة وقيام العداء بين القوميتين ، الا انه لم يجد مثل هذا التحدي في المغرب العربي ، لان المستعمر كان مسيحيا فلم ينفصل المفهومان هناك احدهما عن الاخر فالعروبة هناك هي الوجه الاخر الحديث للاسلام . هما وجهان لعملة واحدة .

اما مصر بين الطرفين فقد كانت بسبب عراقة تاريخها الخاص وتفردها بالسبق في النهضة تدفع الولاء الاجتماعي فيها في اطار تطورها الذاتي فهو مصري اقليمي فان توسع شمل وادي النيل ...

وعلى اي حال فان هذه المفاهيم ذات الطابع السياسي لم تستطع ان تأخذ ابعادها الديناميكية في اليقظة القومية لانها لم تجد في الخلفية السيكو ـ اجتماعية للشعوب العربية قاعدة اجتماعية موحدة صلبة تستند اليها . تنزلت في المشرق العربي فوق قاعدة مقسمة الولاء بين العشائرية والطائفية واصطبغت احيانا كثيرة بصبغتها وقاست من عقابيلها بينما تنزلت في المغرب العربي فوق قاعدة اسلامية تقليدية فحملت بصورة آلية كل ارث الماضي ورواسبه الميتة ، وظلت في مصر بين هذا وذاك فلا هي هضمت القومية العربية كمنطق ديناميكي (اجتماعي سياسي) للنهضة ولا اعطت الاسلام منطلقا جديدا ولا تجاوزت الاقليمية الى افق اوسع ، وبالمقابل فان الافكار الحديثة في الديمقراطية والتحرر والمساواة وحقوق الانسان لم تستطع ان تستقر وتتوطد وتعطي ثمارها في اعادة التكوين الاجتماعي لان مفهوم القانون نفسه ظل قلقا يصطدم بالولاءات الاجتماعية الموروثة ويصطرع معها وقد يتراجع امام الانتماءات العشائرية والطائفية ...

ثم ان علاقتنا بالغرب صاحب هذه الافكار كانت على الدوام علاقة مأسوية . واذا كان هدفه على الدوام قهرنا فقد اورثنا هذا القهر الكثير من العقد السيكو ـ اجتماعية : كالتقزم امام قوته ومركبات النقص والهرب للماضي والتمسك الاعمى بالتراث او بالعكس او التقليد الاعمى للغرب في الوقت الذي كان فيه هذا الغرب الاستعماري يستغل باستمرار الانقسامات الطائفية ويغذي الولاءات العشائرية ويقيم على هذه .وتلك استراتيجيته في البقاء ويتعمد بشكل مواز للتقسيم السياسي ايجاد نزعات اقليمية محلية (فينيقية فرعونية قومية سورية ـ بربرية ...) يصرف الى مساربها الضيقة ذلك الولاء القومي العربي الاوسع الذي اخذ ينمو باطراد . كما يغذي ويوقد الصراع بين مفهومي العروبة والاسلام ... وهكذا بينما كانت الخلفيات الاجتماعية التاريخية تلعب دورها السلبي باستمرار في عرقلة قيام تكوين اجتماعي عربي معاصر واضح الولاء والانتماء الى الارض (الوطنية) او الى الجماعة (القومية) واضح العلاقة والصلة الوطنية بين العروبة والاسلام كانت العملية الاستعمارية بالمقابل تسعى للحفاظ على الواقع الاجتماعي القديم وعلى انتماءاته التقليدية لاستغلالها الكامل ... وليس من الاسرار ان المجتمع العربي اليوم يعاني في العديد من بقاعه كلبنان مثلا وسورية ومصر من المشكلة الطائفية كما يعاني في العراق مثلا والجزيرة العربية والمغرب العربي من المشكلة القبلية ـ العشائرية ، ويعاني هنا وهناك على السواء من مشكلة مصطنعة هي الانتماء الديني (للاسلام) او القومي (للعروبة) او من مشكلة التخلص والتجاوز لما لحق الاسلام من رواسب اجتماعية جمدت على جباه اصحابه كل قدرة خلاقة .

(٣) القيم الاجتماعية :

اذا انتهى المجتمع العربي الاسلامي خلال عدة قرون الى ان يتحول الى مجتمع راكد ، المحافظة هي همه الاول ، فمن سمات المجتمعات المحافظة ان نظام القيم فيها انما يقوم على اساسين :

الاول : انه نظام خارجي ، او قبلي لا تنبع القيم فيه من الذات الداخلية ، من حاجتها وقناعاتها وآلامها ولكن تنحدر من عل ، وقد تتصل بأوامر الدين ونواهيه . انها اذن ليست ارضية ـ وان كان اهل الارض هم الذين صاغوا معظم قوالبها وحدودها ـ ولكنها علوية غيبية الحكمة ، وليست ذاتية المنطلق ولكنها خارجية مفروضة من عالم الغيب على عالم الشهادة .

الثاني : ان المنطلق الرئيسي فيها هو « الممنوع » لا المسموح . تقوم على اساس قاعدة السلب لا الايجاب . الـ « لا » هي المنطلق فيها وقد تتقدس الـ « لا » وتكبر لتدخل منطقة الدين و « الحرام » فهي عند ذلك امر مقدس ، تكرسه الجماعة جزءا من متممات الدين ، وان تكن اسسه في بعض الاحيان اجتماعية بحتة . انهم لا يعدمون الوسيلة

لربطه بالنظام الديني حفاظا على سكونية المجتمع ... ان جذور هذه الـ « لا » انما نبعت من جدلية الصراع الطويل الذي قام بين الفرد العربي والمجتمع فاذا كان طول عهود الضغط والظلم السياسي والقهر الاجتماعي والكبت الجنسي والقيود والروابط خلال القرون المتتالية قد جعلت الفرد العربي ذا طبيعة كلبية ابيقورية ومكيافيلية في وقت معاً . تضخمت الانا فيه حتى ملأت كل الاطار امام عينيه فهو لا يرى غير ذاته ومصلحته الضيقة وبيئته الحذرة فان الجماعة بالمقابل عرفت كيف تضغط هذه « الانا » المتورمة ، المتضخمة التضخم المرضي . وتعيدها الى قمقم العجز والصغار عن طريق نظام القيم القمعي الحرماني . وجدلية الصراع بين الطرفين هي نفسها التي شكلت بعد هذا اسس القيم الاجتماعيـة العربية عبر السنين وهي أسس سكونية كلها اخذت شكل الامثال والحكم الدارجة وقد تستعين بآي القرآن ، ويمكن ان نرى ملامحها في عدة وجوه ...

ـ القناعة المادية والرضى ، فالقناعة كنز لا يفنى والرزق مقسوم ولا تتطلع لاعلى منك تتعب .

ـ التسليم بالواقع : ويدخلون ها هنا ارادة الله ليعطوا التسليم شكل الايمان الديني . وهكذا يصبح الفقر من امر الله والظلم فـي الارض عقوبة الهية على الفساد والتقليد الاجتماعي قمة الكمال واقصى التطلع الديني ..

ـ الشعور بالعجز فالعين لا تقاوم المخرز . وصغر الانسان امام الله يسحبونه على الصغر امام الحاكم ...

ـ الهرب من المسؤولية على طريقـة لا تنم بين القبـور ولا تر المنامات الوحشة . السنا نلقي بكل اوزارنا الخلقية على الشيطـان وبكل اسباب تخلفنا وهزائمنا على الاستعمار ؟

ـ الاتكالية : فرزقكم يأتيكم وما توعدون . ولا تفكر فالله يدبر . والناس ليس بيدها شيء ... ويستنتجون من ذلـك ان لا ضرورة للعمل ...

ـ والنفاق الاجتماعي ، فمن يأكل من خبز السلطـان يضرب بسيفه .

ـ الشرف الجسدي وقد تحول مفهوم الشرف من القيم المعنوية الى الاطار الجسدي . ليكون حارسا للكبت الجنسي ... وبالاضافة الى الوازع الديني ، فقد ربط الشرف ، وهو القيمة الاجتمـاعية الكبرى بادنى ما في الجسد ليكون احد عوامل القمع الاجتماعي من جهة وليكون في الوقت نفسه عاملا من عوامل الحفاظ على الانقسام الاجتماعي الدموي القبلي ...

وبالرغم من ان هذه القيم المختلفة كانت في الاصل حاجة حياتية لاقامة التوازن في الحياة العربية الناشطة المتفجرة ، كانت نوعا من الصبر على الشدائد ومن الترضية الايمانية ومن المعونة الخلقيـة السامية ومن الحفاظ على النبل يوم كانت قيم العمل والفكر والابداع فاعلة ، ديناميكية ، حية . الا انها انحطت مع فقد هذه القيم وغيابها عن الحياة العربية في عصور الركود ، فبقيت اشبه بالقوالب الفارغة وصار الصبر استسلاما والرضى الايماني جبرية خانعة والاستعـانة بقوى الروح اتكالية وقصورا ذاتيا والنقاء الدموي عشائرية عميـاء وقيما حيوانية ...

ولقد نستطيع ان نضيف الى هذه القيم المتدهورة قيما اخرى من مثلها ولكنها على اي حال لم تكن جميعا لتقوم بذاتها وتستمر في البقاء لولا الركود الحياتي المكرور ولولا ان نصب بجانبها سلم من العقوبـات الاجتماعية القمعية يبدأ من الاستهزاء والتخجيل وقد ينتهي بالموت (كما في حالات خرق القيم الجنسية خاصة) . نظام كامل مـن الارهاب الاجتماعي يسهر عليها وكل فرد فيه خفير ، وكل عين رقيب هـذا بجانب العصا الدينية الغليظة المرفوعة بالثواب والعقاب الـدنيويين والاخرويين من وراء كل ذلك ... ان عصورا كاملة ، منذ العهود التركية الاولى الى المملوكية ثم الى العثمانية كلها اسهمت فـي توطيد هـذه المسلمات الاجتماعية عصرا بعد عصر نتيجة القناعة العامة بأن المجتمع العربي الاسلامي قد عرف ذات مرة في صدر الاسلام قمة الكمال فليس له اذن الا ان يكررها ، وليس له الا ان يضع لها التفاصيل ويحيطها بالسياج المتين ...

وحين اصطدمت هذه القيم بالحضارة الغربية العدوانية كانت المفارقة من العنف بحيث اوجدت نوعا من الانفصام في الفرد العربي . القيم التي كانت منسجمة مع معطيات عصورها اضحت متناقضة مع حاجات العصر وحفرت في الذات العربية نوعا من « المأساة » قوامهـا التمزق بين كل ذلك التراث الاجتماعي المتكامل وبين ضرورات التفتح والتمرد الحديث ... على الافاق الجديدة .

واذا كان الاستعمار الغربي قد استغل هذه القيم التقليدية جميعا في مكيافيليته الاستثمارية . استغل حتى معطيات الدين فان اهم مـا اضافه اليها هو عقد النقص ومشاعر الفخر امام تحديه الحضاري واذا اختفت حدة هذه العقد والمشاعر بنجاح ثورة الجزائر فقد عـادت وانكشفت جميعا اثر هزيمة العرب امام اسرائيل ١٩٦٧ حتى استردوا الثقة بانفسهم مرة اخرى اثر حرب تشرين ١٩٧٣ .

(٤) المعطيات التراثية في الفكر العربي

(الايديولوجية الفكرية ـ التعليم والتعبير اللغوي)

التساؤل الاخير هو عما في الميدان الثقافي العربي من بضاعة تاريخية سواء في الاسس او في ادوات الفكر ...

اولا : فاما في الاسس فان منظومة الافكار التي يدور الفكر العربي المعاصر في فلكها ونشكل اسسه ومنطلقاته ليست بنت هـذا العصر بالطبع ، رغم ما فيها منه وما تحمل من طابعه . الامم لا تغير افكارها بالسرعة التي يغير بها المرء ملابسه . انها تراث من « العـادات » الفكرية والطرائق تعشش فيها وتكون مع القيم الاجتماعية وطرق الانتاج ومبادىء السياسة وحدة متكاملة .

ولعلنا نستطيع دون كبير ابتعاد عن الواقع ان نرد التسميع الاولي لمعطياتنا الفكرية التراثية الى ما بين اواخر العصر الاموي ومطالـع العصر العباسي الثاني . تلك الفترة الممتدة ما بين مطالع القرن الثاني الهجري واواخر القرن الثالث هي فترة الربيع في العطاء الفكري ـ الاسلامي . فترة التفتح الآخذ المعطي . ما كان بعدها فانما كان بيـادر الصيف ومواسم الثمر الناجح لقرن او قرنين ثم كان الذبول البطيء المتمادي عدة قرون . العلم الاسلامي بمختلف اسسه وطرائقـه وفروعه انما وضع في تلك الفترة الخصبة فنحن عيال عليه الى اليوم . وعلوم الاوائل انما تعربت ، واصبحت قطعة من الثقافة العربيـة الاسلامية واخذت اقصى ابعادها في الفلسفة والطب والفلك والكيمياء في تلك الفترة ايضا فلم تضف اليها القرون التالية بعد النضج من جديد ...

كل ذلك التفتح الابداعي الاول ذبل بعد ذلك . لم تنقطع الحضارة ولكن ضمر الجانب الابداعي الخلاق في الفكر . تحول الزهر ثمرا ولكن المواسم لم تأت بزهر جديد . معاناة القرآن اقتصرت على القراءات والتفسير . الحديث اقتصر على التلقين والتردد الحرفي . حتى الفقه اغلق باب الاجتهاد فيه . والفرق الدينية التي ابقت على الاجتهاد مفتوح الابواب لم تستطع ان تبدع فيه الجديـد بعد ان قيـدت نفسها بجذورها بالقمم الاولى . النحو جمد عند مدرستي البصرة والكوفـة . اللغة ، ظل علماؤهـا على ما روى الاصمعي وابو عبيـدة . الطبري ظل ابا التواريخ ، فالباقون ذيول له واتباع . الجغرافيون كرروا ما قاله السابقون حرفا بحرف . دنيا الفلسفة وهي دنيا الفكر الحر بعد ان حاولت النفوذ من بـاب علم الكلام والاعتزال الى البـاب الفكري الارحب وقعت اسيرة منطق ارسطو وحوارية سقراط، ثم سحقتها محاولة

التوفيق بين العقل والدين ، بين المعقول والمنقول . الكيمياء دارت حول حجر الفلاسفة تفتش عبثا عنه . ورثت المشكلة عن الاغريق فلم تتنازل عنها . بطليموس كان الامام وصاحب القول الفصل في الفلك وان كان كثيرا ما يكذب او ينقض . حتى الانجازات الرائعة التي قدمها العرب في علوم الفيزياء والرياضيات والفلك والنبات والطب ظلت في حدود الحاجات العملية اول الامر ثم ما لبثت ان طمست بالاهمال والتقليد التلقيني (١) وحتى تلك العقول التي اتخذت منطلقات فكرية مباينة للاعتقاد العام كاخوان الصفا ومفكري المذاهب الباطنية اغرقوا انفسهم وجهودهم في التصورات اللاهوتية التي حولتهم الى فرق تعليميــة تصب الفكر في القوالب والاطر الصورية والتأمليــة . وفكر « الجماعة » وفكر الشيعة كلاهما دخلا اطارات التلقين والاشكال المحدودة ... وبهذا الشكل جاءت العصور البويهية ثم السلجوقية ثم المملوكية ـ المغولية ثم العثمانية على ايقاع ثقافي واحد لا يتغير . كان العقل خلالها اداة ترداد لا اداة تحليل ونقـد خلق .. ووسيلـة من وسائل توطيد الواقع الفكري و « تجذيره » لا نقده ولا تجاوزه الى ما وراءه . الحفاظ الفقهـاء . اللغويون . الشعراء . النحويـون . الكيمائيون . علماء الفلك والرياضة . اصحاب الفلسفة ، كلهم كانـوا يعيشون على التراث السابق ويرددونه ويكررون . جعلوا همهم فـي حفظ وتسجيل « سير رجال » العلم ، لا في تطوير العلم نفسه . عبثا تفتش بعد القرن الخامس عن انتاج « ابداعي » جديد ، عن خلق علمي . قصارى الجهود الفكرية انما كانت في الجمـع والتلخيص والشرح والتذييل . والاضافة ونظم المنثور . في اعمـال الاجترار . وحين جاء العصر الحديث كان صقيع العقم قد اصاب كل البراعم ...

ولسنا في صدد تدبيج هجاء لتلك العصور ولكنا فقط في الوصف الموضوعي لمساراتها الفكرية التي كانت تشكل منظومة من الاسس او ايديولوجية فكرية هي في الوقت نفسه السبب والنتيجة معا فـي التخلف الحضاري العربي وملامح هذه الايديولوجية ما تزال حية تسعى بين ظهرانينا الى اليوم ، وقد كانت تشكل من قبـل وحدة متكاملة متساندة بعضها مع بعض من جهة ومع المواضعات الحياتية الاخرى السائدة من جهة ثانية ، ولقد نستطيع بيان تلك الملامح فـي النقاط التالية :

(١) الغيبية : ان غلبة التقى على الفكر وغلبة قيم التسليـم على القيم الدينية الاخرى نقلت الفكر السببي التعليلي من الارض الـى السماء . ابرزت جانب الله في الفعاليات الحياتية على حساب الانسان. وبهذا الشكل اعطت الفكر العربي ، خلال التاريخ ، فرصة واسعـة للكسل والعطالة ما دام بالامكان تعليل كل شيء « بعلة العلل » ، القادر على كل شيء وبدلا من التفكير في الشيء صار يكفي التفكير الاقرب والاسهل في ما وراء الشيء . وقد انحط هذا التفكير الماورائي بالتدريج حتى اضحى باسم التقى وعمق الايمان يقبل امورا شتى منها :

ـ ان تعطل قوانين الطبيعة بالكرامات وان يستطيع نفر من ذوي القربى الى الله ان يلعبوا بها كما يشاؤون . صارت المعجزة والخوارق مما تقبله العقلية العلمية وتسلم به .

ـ ان تتدخل في قوانين الطبيعة قوى غير منظورة فتحرفها او تخرقها وان يكون بالامكان عن طريق « كلمة » سحرية تسخير هذه القوى في ذلك . السحر والاحجبة والتمائم والتعاويذ اخذت مكانهـا مـن مسلمات الناس الفكرية فلا العقل يرفضها ولا المنطق يقف لهـا أو يدينها .

ـ ان تقبل الاسطورة فيكون لمكان معين او يوم محدد أو شجرة أو حيوان او انسان قدسيات خاصة أو قدرات غير محدودة . وقد خلق هـذا نوعا من الذهنيـة الاستلابية اشتركـت فـي تكريس الاوضاع الاستغلالية والسياسية التي سادت تلك العصور . وما اكثر ما انسحب التابو الاسطوري على المواقف السياسية والاجتماعية وعلى الوان الظلم فخدرها او علقها بمنقذ منتظر او قدرة منتقمة فوقية ... حتى اذا انهار الظالم لسبب أو لاخر او قتل المجرم كان ذلك جزاء وفاقا .

ونسرع هنا الى تسجيل ملاحظة احتياطية هامة هي ان الفكر العربي التراثي لم يكن غيبيا كله . كان جانب العقل والفكر العلمي في العصور الاولى ناميا وقويا ومنتجا بدوره ، ولكن الجانب الغيبي هو بقي وسيطر منذ القرن الخامس خاصة . وظهر في الجماعة الاسلامية من الصوفيين والمدنيين الغيبيين اضعاف اضعاف ما ظهر فيها من رجال العقـل والبحث العلمي الذين اندثر خبرهم بالتدريج منذ العصر السلجوقي .

(٢) التلقينية : ونقصد بها اقتصار العقل على التلقين والترديد ، ان اساس هذه الخاصة انما يكمن في التسليم للسابقين بالافضلية المطلقة وفي سيطرة الموتى على الاحياء . ان توقف الاجتهاد الفقهي مثـلا لم يكن سببا في جمود الفكر العربي الاسلامي ولكن كان نتيجة الاوضاع الفكرية العامة التي آمنت بدونيـة الاحياء وتفوق السلف التفـوق النهائي . اعتبار عصر مضى احسن عصر . واخلاقية سابقة اسمى اخلاق وفكر مضى اروع فكر ... هذه العقلية السلفية من بديهياتها رفض التجاوز والاقتصار على التكرار والترديد والتقزم الفكري المتمادي ...

واذا عدنا الى التاريخ وجدنا ان المعارضة السياسية الدينية هي التي بدات رحلة التلقين والتعلم . عصمة الامام ، وعلمه بالعلم كله وضرورة اخذ هذا العلم عنه اوجدت خطا فكريا « تعليميا » بلغ اوجه يوم انشا الفاطميون الازهر ونظموا جهازهم الدعائي الفـاطمي ادق التنظيم وسلحوه ، عبر الكتب والدرجات والدعاة ، باكمل الاسلحة . وقد تنبه السلاجقة الى فاعليـة هذا الجهاز الحركي والـى خطـره السياسي على سلطانهم السني فقابلوه بجهاز مماثل ... وهـكذا ظهرت سلسلة المدارس التي عرفت بالنظامية والتي ما لبثت ان عمت العالم الاسلامي السني في كل مكان ورصدت لها الاساتـذة والاوقاف لتخرج اجيالا بعد اجيال من العلماء الرسميين الذين سرعان ما تسلموا الوظائف الدينية والمدنية ايضا في الدول الاسلامية المتتالية . ولكنهم جميعا انما كانوا يصاغون ضمن قالب معين وتدريس مكرور محدد !! واذا تراجع التنظيم الدعائي الفاطمي بعد انهيار الفاطميين او انعزل الى بعض الانحاء البعيدة بينما سيطر خريجو المدارس السنيـة عبر العصور ، فقد انتهى هؤلاء واولئك معا الى مواقع فكرية واحدة هـي مواقع المحافظة والتلقين والوقوف عند النص المسطور وما رواه الشيخ السابق لتلميذه اللاحق ...

(٣) السكونية : وقد نستطيع ان نسميها اللاتاريخية ايضا ، ذلك ان الفكر العربي الاسلامي بعد مرور العصور الاولى اعتبر وظل يعتبر ان مرور التاريخ والزمن ليس بذي قيمة وان بالامكان اعادة الحياة الى عصر سابق في جيل لاحق ... مقولة الصلاح لكل زمان ومكان استقرت كمقولة اساسية من مقولات الفكر والحياة . القيم التراثية الاولى اخذت دوما صفة القيم المطلقة والماضي اضحى دائم الحضور والضغط على الحاضر وبرغم معطيات التغير الملموسة ومن معايشة العلماء لها وتطويرهم حتى اللباس والقيم الاجتماعية والسياسية معها فانهم ظلوا يعتبرون تغيرهم ابتعادا نحو الاسوا عن العصر المثالي الذي يجب ان يماش : عصر الرسالة والصحابة . تقديس ذلك العصر سطح النظرة الفكرية والغى عامل الزمن ... جعله حيا اكثر من الواقع الحي وان كان هذا الواقع

---

(١) ليس المراد من هذه الكلمات على الاطلاق انكار المساهمـة الهامة التي اضافها العرب الى تراث الانسانية الفكري خلال الحضارة العربية الاسلامية ولكن الاشارة فقط الى ان هذه المساهمـة لم تستمر وتتطور الى مجالات علمية وفكرية اوسع واعمق وان غلبة الفكر التلقيني خنقتها وقتلت الامكان الذي كانت تعد به .

بعيدا كل البعد عنه ... صار نوعا من القالب الاسمي تجهد العصور التالية الدخول في اطاراته لا عن طريق المعاناة من جديد ولكن عن طريق التقليد البحت والببغائي ايضا وعن طريق الموقف السكوني ...

ما من شك في ان فهم التقي والايمان على النحو التسليمي هو الذي لعب الدور الاول في هذا المجال ولكن العصور التي يسمونها بعصور الانحطاط منذ السلجوقي حتى المملوكي والعثماني ، كانت تجد في التعلق بذلك العصر المثالي وفي تقديسه نوعا من التعويض والتغطية على مفاسدها وانحطاطها وعقمها الفكري والحضاري . ومن امثلة ذلك انه حكم على عمر بن عبد العزيز من خلال شبهه بعدل عمر بن الخطاب ، وارتفعت قيمة نور الدين كمحاولة عمرية ثانية ووجد بعد عصره بقرنين من يكتب سيرته كنموذج للحاكم المسلم ... وظلت الخلافات السياسية التي ترجع الى العصر الاسلامي الاول حية في نفوس الناس تشعل الخلاف بينهم عبر القرون (فرق الشيعة والسنة ...) وفضل الناس اعتماد حديث غير صحيح على التدبر العقلي ، وهكذا سكن الفكر كله عند منعطف تاريخي محدد ، عند مرحلة واحدة من الزمن ، وعندما يتعلق بها من علم وفكر وقيم . او لنقل انه ، بدل السكون ، كان يتحرك ولكن في حلقة مفرغة تبتدىء من النص لتنتهي في النص ايضا ... وهكذا اخذ الماضي (او التراث) حجما غير طبيعي ، وغير مبرر ضمن الحاضر حتى ابتلعه والغاه وسد منافذ الابداع والتجاوز له ... ان سيرة الفكر منذ اوائل العصر المملوكي حتى اخر العهد العثماني لم تضف كلمة الى الفكر العربي الاسلامي كانت سيرة التأسن السكوني ، واجترار السابقين ودوار الفراغ . العلم نفسه صار من جهة «وظيفة» سياسية اجتماعية وراثية ذات عائدات مادية محددة باهواء السلاطين أو بشروط الواقفين ، وصار من جهة اخرى نوعا من الزخرف والزينة. لقد بلغ من سكون الفكر ان كانت الطاقات المبدعة تشغل نفسها احيانا كثيرة بالوان شتى من التجميع او من التطريز في التاليف . الموسوعات الكبرى التي تعلم (صبح الاعشى ، نهاية الارب ، مسالك الابصار ، تاريخ الاسلام ... الخ) ليست الا ضربا واشغالا للفاعلية المبدعة . وتلك المحاولات التلخيصية من الالفيات والتذاكر والشروح والهوامش هي هرب من نوع اخر . بل لقد نرى احيانا بعض المؤلفات العجيبة من مثل رجل جعل مؤلفه على شكل اثني عشر جدولا متجاورا لاثني عشر علما نستطيع ان نقرأها طولانيا فاذا هي علم النحو او العروض او الاصول ... وتستطيع ان تقرأ الجداول المتجاورة عرضانيا فاذا هي علوم اخرى ومباحث في الفقه والتصوف والفرق والتاريخ ... الخ .

(٤) الارهاب الفكري الجماعي وهو الصورة الاخرى المكملة للكبت الجنسي والضغط الاجماعي والاستبداد السياسي . مواقف كلها تنبع من موقف واحد هو قتل التمرد على النظام الحياتي العام . والاخضاع للمواضعات الموروثة . ولقد كان في التاريخ العربي الاسلامي الاول مشاهد من الارهاب الفكري . كان منه ما نعرف مثلا ضد ابي ذر او زمن الحجاج او هشام بن عبد الملك او ايام محنة ابن حنبل من قبل المامون والمعتصم او قصة مصرع الحلاج او السهروردي ، ولكن لسنا الى هذا النوع من الارهاب الفكري نقصد . هذا الاضطهاد انما كان صراعا فكريا بين مذاهب حية ويستعين فريق منها بقوة الحكم على الاخر . ولكن المضطهد والمضطهد ينطلقان فيها من عقيدة ذاتية توصلا اليها فهما يصطرعان على مستوى واحد من الايمان لاقرارها . ولقد يكون في ذلك عدوان على الحرية الفكرية ولكنه ايجابي ديناميكي حي . وانما نقصد الى الارهاب الاخر : الارهاب الذي يستهدف فرض الخنوع العام والعمل على استمرار المؤسسات الفكرية بالتسليم الجماعي على شكلها الموروث . مؤرخ تحت الحكم الفاطمي ذكر الامويين ببعض الخير فخسر مركزه ومحي تاليفه واخر في الاندلس تجرأ ان يناقش امية الرسول فاجبر على الهرب من البلاد وثالث (هو احمد الغزالي شقيق حجة الاسلام) خطر له ان يقدر موقف ابليس من وحدانية الله فرمي بالكفر والحجارة ، ورابع وجدت في منزله كتب الفلسفة فأحرقت في السوق بعد ان استتابه الخليفة وخامس انتقد موقف بعض الصحابة من الرسول (وهو موقف خيانة) فهجره الناس حتى اضطر ان يلزم بيته شهرا لا يغادره ... وسادس كابن الخطيب نبش من قبره مرتين للتمثيل بجثته وسابع كابن رشد احرقت مؤلفاته امام الناس ...

ولسنا نعني من هذه الامثلة الدفاع عن مواقف اصحابها وهي مواقف تحتمل الجدل الكثير ، ولكنا نقدمها كنماذج متطرفة تكشف عن الموقف الفكري العام المؤيد من قبل السلطة ومن جمهرة العلماء والرافض لاي شذوذ عليه . انه رعب التغير والرغبة في « سعادة التوافق » وفي انسجام المجتمع الكامل بعضه مع بعض دون اي نغم نشاز والا كان الثمن باهظا ... الانتماء ، بلغ صورته النموذجية المرعبة في تلك العصور للدرجة التي لم يعد فيها اي عالم سوى نسخة ثانية من الاخر ... وكما ربطت القيم الاجتماعية « بالتابو » الديني ربطت كذلك قيم الفكر في كابوس واحد من الضغط الجماعي . ومن شان هذا النوع من المناخ المغلق ان يخنق كل البراعم ضمن ما يمكن ان نسميه « الذات العليا الجماعية Superego collectif المشبعة بكل محظورات التابو » .

ولسنا هنا في صدد البحث عن العوامل والعلل التي ادت بالموقف الفكري الى هذا الخور والانحلال ، وهي عوامل قد تتصل بمنابع اقتصادية وسياسية معقدة شتى وقد نجد لها مبررات دينية ونفسية دفاعية ، ولكنا نكتفي بالجانب الوصفي لها كواقع حياتي وكظواهر في هذا الواقع . ونضيف ان امما اخرى في مراحل حضارية مماثلة عرفت هذا النوع من الارهاب الفكري الجماعي (وما غاليله واصحابه بالامثلة البعيدة) ولكن التفتح الحضاري انما كان رهنا بالتمرد على ذلك الارهاب ، بالرفض المتكرر والمتزايد له وهو ما لم يحدث في العصور العربية الاسلامية المتاخرة وقد حدث بالضبط عكسه اذ ازداد الضغط احكاما وتسلطا بتحول العلم في العصرين المملوكي والعثماني الى مؤسسة حكومية وموارد خبز ورزق ، يبيعه اصحابه من حكام (مماليك . سلاطين . باشوات . اغوات قواد عسكريين . اسر اقطاعية ومالية) كلهم جديد الدخول على الحضارة العربية الاسلامية . عنيف الحرص على بقاء السلطة في يده اطول فترة ممكنة ، شديد الغيرة على مصالحه واستغلالاته للشعب وعلى زيادتها باستمرار ... ونستطيع ان نقول دون ان نقصد من ذلك معنى الاهانة اطلاقا ان العلماء تركوا دور الريادة والخلق الفكري تماما لياخذوا دور كلاب الحراسة لدى الطبقات الحاكمة .

ثانيا : واما ادوات الفكر : فقد اعانت بدورها على مسيرة الانغلاق الفكري وعلى التقزم ، وكانت بدورها ايضا في جدلية الحياة السبب والنتيجة معا في التخلف الفكري ، لا سيما مع ثباتها الطويل وتمادي القرون عليها قرنا بعد قرن . ونقتصر هنا على ثلاث مشاكل منها : الامية والمدرسة واللغة .

فالامية ازدادت بدل ان تنقص في المجتمع العربي الاسلامي. حركة التعلم والتعليم لو انها استمرت في هذا المجتمع على الوتيرة التي بدات بها في القرون الثلاثة الاولى من الحضارة الاسلامية لكان الارجح ان يختلف مصير المسيرة الفكرية كلها . صحيح ان المساجد كانت وظلت باستمرار مراكز التعليم والتحرير من الامية ، ولكن العلم نفسه اضحى بالتدريج نوعا من « الصنعة » ، نوعا من العمل . وكما يذهب الاجير الى تعلم الحرفة لدى معلمها ، وينشا الفلاح الصغير على محراث ابيه ليتابع الفلاحة بعده ، كذلك صار الذين يقصدون المسجد انما يقصدونه ليكون العلم صنعة لهم ومورد رزق . وكما ان الاسكاف او مثقف الاسلحة او البناء لم يكن يهتم بتعلم صنعة غيره ، كذلك لم يكن الحرفيون والفلاحون ليهتموا بتعلم صنعة « القراءة والكتابة » . ثم

— التتمة على الصفحة ١١١ —

د . نور الدين حاطوم

تعليق على بحث « الابعاد التاريخية لازمة التطور الحضاري العربي » للدكتور شاكر مصطفى

يطيب لي ان اشكر الاخ الكريم الدكتور شاكر مصطفى على بحثه الخير المعطاء في « الابعاد التاريخية لازمة التطور الحضاري العربي » . فلقد جال في رحابه جولات موفقة ، وتناول ابعاده بالبحث والتنقيب والغوص في اعماقها ومتاهاتها ، والوصول الى مجاهيل بعيدة عنا تطورت عبر الزمان والمكان ، وتركت آثارها الباقية في اعماق نفوسنا ، وما زلنا نتأثر بها في مجتمعنا العربي عن وعي وغير وعي الى ان وصلت به الى ما هو عليه من تخلف نشكو استمراره بعد ان عصفت بنا رياح التغيير مؤذنة بالخطر وفداحة البقاء على الماضي التاريخي ومخلفاته التي اصبحت لا تتماشى وروح العصر . ولقد عالج الدكتور شاكر هذا البحث بقوة التحليل التاريخي وسحر البيان المشرق ، فجمع بين العلم والفن ، ومالي ، بعد ، من سكرين من بد .

ازمة التطور الحضاري ، في وطننا العربي ، تتجلى في هذا التناقض الذي يبدو واضحا بين معطياتنا التاريخية ، وما وصلت اليه حضارة العصر من تطور متسارع . ونحن على عتبة هذه الحضارة في حالة تردد وارتباك بين ما يجب ان نترك من نظم ماضينا جزئيا اوكليا، وما يجب ان نأخذ من مسلمات الحاضر المتقدم . وليست هذه العملية بالتي يمكن تحقيقها بسهولة في الواقع . وازمتنا التي نعيشها هي كيف يمكن ان نتوائم ونتلاءم ونتكيف مع هذه الحضارة الحديثة التي ليس لنا فيها يد ، الا في ماضيها السحيق . وقد يكون احساسنا بالمستقبل وخوفنا على اجيالنا الاتية ، مع ما نحن عليه من تخلف امام مد الحضارة الصاعد ، مما يزيد في اتساع المسافة وعمق الهوة ، ويجعلنا نعترف سلفا اننا غير قادرين على اللحاق الا باليسر البطيء جدا .

لقد انطلق الدكتور شاكر في بحثه من واقع العرب الحاضر ، وتناول اطره الكبرى التي تشكل وحدة متكاملة وهي :

١) مستوى الفكر التاريخي وعلاقة الانسان العربي بالزمان ، ومستوى الحياة العربية نفسها .

٢) نظام السلطة .

٣) العلاقات الاجتماعية .

٤) المعطيات التراثية في الفكر العربي (الايديولوجية الفكرية . اللغة والتعبير) .

وقد يضيق الوقت اذا اخذت كل نقطة من هذه النقاط وحاولت ان اشرح الانطباعات الكثيرة والتساؤلات الجمة التي تدور حولها ، ولكني اجملها بما يلي :

البيئة الحضارية :

الحضارة العربية انتشرت في بيئتين بدوية وريفية متجاورتين ، وكلتاهما تتم الاخرى . ولكن حياة البداوة القائمة على عدم الاستقرار والترحال والانتجاع كثيرا ما كانت عامل غزو وهدم ، وفرض سلطة وضريبة « خوة » على المجتمع الريفي والحواضر المدنية . يضاف الى ذلك ان البيئة الزراعية ، بحياتها الروتينية التي لا تتغير ، تركت آثارها عميقة . فالفلاح بطبيعته في بلادنا محافظ ، حياته بسيطة ، متطلباته محدودة ، وآماله قاصرة ، والمحراث الروماني القديم ظل يشق تراب الارض منذ مئات السنين ولم يتغير ، والطرق الزراعية بقيت على حالها لم تتطور . هذا فضلا عن ان الافكار والعادات والتقاليد تجد ، في هذه البيئات الطبيعية ، صناديق للادخار ، وخزائن للحفظ . والسؤال الذي نطرحه على انفسنا هو كيف يمكن تحريك هذا الجمود، وكسر « الروتين » اليومي ، واخراج هذه الاوساط من عزلتها وقلبها رأسا على عقب كما يقلب المحراث التراب .

قضية الرجوع الى التاريخ :

النهضة العربية الحديثة ، كسائر النهضات التي سبقتها او رافقتها ، وآلت من بعد الى تشكيل الدولة القومية ، اعتمدت على التاريخ ، وجعلت منه مقوما اساسيا من مقوماتها القومية . والقومية رجعة الى الذات ، الى الانا ، الى القوم ، الى العنصر المميز ، الى الاصالة ، الى الماضي . والتاريخ العربي بمحتواه الواسع العريض ، يضم في تضاعيفه كل ما انتجته البشرية العربية في عمرها المديد من اعمال مجيدة ومن تراث حضاري . فهو ، في هذا الاعتبار ، ذاكرة العرب الحية ، وسجلهم الحافل بالامجاد والالام . والعرب اليوم يرجعون الى تاريخهم لا ليعتزوا به فحسب ، بل ليتخذوا منه عبرة ودرسا . وبتعرفهم على تاريخهم يزداد شعورهم بوحدة امتهم وحضارتهم ، وتتطلع آمالهم الى خلق حضاري جديد يصل حاضرهم بغابرهم ، ليتألف من كل ذلك كتلة اتصال قوية متماسكة تساعد على بناء المستقبل .

والقضية التي يضعها التساؤل هي انقاذ الجماهير من المفهوم السكوني للتاريخ ، وتفسيره الخاطىء بالنوم على امجاد الماضي واتخاذه « مهربا » « وقارب نجاة » للفرار من الحاضر . ولا انكر ان التاريخ قد استخدم في حاضرنا المعاصر ، وضرب على وتره كثيرا ، وان هذا الايقاع يتزايد يوما بعد يوم . ولعل تفسير هذه الظاهرة يرجع الى اننا ما زلنا بعد في مطالع حياتنا القومية الجديدة ، وان حركة القومية العربية والوحدة العربية تشغلنا وتملأ نفوسنا وتقرع اسماعنا. ودعاة القومية ولا شك ، يرجعون الى التاريخ ، وهو في فكرهم التاريخ المتحرك النابض بالحياة ، المتطور والمتجدد على الدوام ، لانه جريان

مستمر ، وبناء متكامل مع الزمان ، لا يقف عند حد ولا رجعة فيه الى الوراء ، انه خلق وابداع لا يعرف التقليد والمحاكاة . هكذا يفهمه العرب القوميون . واذا حانت منهم التفاتة نحو الوراء فليجمعوا القوى العتيدة في الوطن العربي ، ويؤلفوا بينها ،ويوحدواامكانياتها لتحقيق الذات القومية ، والانطلاق منها الى الامام ودون رجوع . ولست بمنكر، بعد ، ان بعض الفئات في بعض الاوساط العربية اساءت استخدامه لتبرير وجودها اكثر مما استخدمته لتقدم قومها .

يقول بول فاليري : « التاريخ اخطر العقاقير التي استحضرتها كيمياء العقل . ان خواصه معروفة جيدا . انه يثمل الشعوب ويولد فيها شتى الاحلام والذكريات الخاطئة ، ويبالغ في رد فعلها ، ويبقي جراحها القديمة حية لا تندمل ، ويزعجها في راحتها ، ويذهب بها الى هذيان العظمة او الى هذيان الاضطهاد ، كما يجعل الامم فظة غليظة القلب متغطرسة » .

قضية تبدل الاحكام بتبدل الازمان :

واثير هذا التساؤل لم لا تتبدل الاحكام بتبدل الازمان ؟ !

ان المشاكل المعاصرة وما يكتنفها من صعوبات وتعقيدات تتطلب حلولا ملائمة وسريعة . وهذه المشاكل ، بذاتها ، تختلف كل الاختلاف عن المشاكل السابقة ، ولكل عصر معطياته ، وحلها لا يكون بالرجعة الى التاريخ والبحث في ثنايا الماضي ، لان التاريخ يبرر كل ما يراد ، ويعطي امثلة من كل شيء ، انه بحر زاخر بالنماذج والقواعد والامثولات، وما على المختار الا ان يختار . وعندما تطرح المشاكل وتتطلب منا حلا ، نلتفت الى السوابق ونلجأ الى التقليد عوضا عن ان نتبين حالتها الراهنة ونتفهمها جيدا ونبدع في حلها . وهكذا يغذي التاريخ التاريخ. ونحن في هذا العصر يكفينا ضغط الاحياء ، ولا نريد صراحة ان نحكم بالاموات . لقد اجتهد المجتهدون الاوائل بما فيه الكفاية بقدر ما سمحت به ظروفهم وثقافتهم ، وكانوا مجتهدين حقا ، لانهم جابهوا قضاياهم وعرفوا كيف يحلونها . اما نحن فما زلنا نترسم خطاهم ونبحث عن حلول مشاكلنا عندهم ، وهم غير قادرين حقا على حلها ،لاختلاف الزمان والمكان والبشرية . ولقد آن اوان الاجتهاد الجديد بما تقتضيه روح العصر الحديث ، وعلى ضوء العلم الجديد والظروف الموضوعية المتغيرة ، واعادة النظر بالتراث القديم ، والقيام بحركة انسانية عامة تتحرى آثار السلف وتخضع نصوصها لقواعد النقد العلمي وتقييمها من جديد .

قضية التراث الفكري العربي ومعطياته

وهناك تساؤل حول التراث الفكري ومعطياته . يقول الدكتور شاكر :

« ولعلنا نستطيع دون كبير ابتعاد عن الواقع ان نرد النسيج الاولي لمعطياتنا الفكرية التراثية الى ما بين اواخر العصر الاموي ومطالع العصر العباسي الثاني . تلك الفترة الممتدة ما بين مطالع القرن الثاني الهجري واواخر القرن الثالث هي فترة الربيع في العطاء الفكري الاسلامي . ما كان بعدها فانما كان بيادر الصيف ومواسم الثمر الناضج لقرن او قرنين ، ثم كان الذبول البطيء المتمادي عدة قرون . العلم الاسلامي ، بمختلف اسسه وطرائقه وفروعه ، انما وضع في تلك الفترة الخصبة ، فنحن عيال عليه الى اليوم .وعلوم الاوائل انما تعربت واصبحت قطعة من الثقافة العربية الاسلامية ،واخذت اقصى ابعادها في الفلسفة والطب والفلك والكيمياء ، في تلك الفترة ايضا ، فلم تضف اليها القرون التالية بعد النضج من جديد ».

وفي الحقيقة ان العمل الفكري بعد هذه الفترة لم ينقطع، ولكن القرائح جف معينها ولم تات بجديد . وبطل الابداع واخذ يلهث ولكن لم تنقطع انفاسه وترتب على ذلك ان لاقت الثقافة العربية دورافول وركود . وهنا نتساءل ما سبب هذا الافول والركود ؟ هل يرجع الى طبيعة المزاج العربي المعروف بالفورة الحماسية ، والملل السريع ، وضيق الصدر وقلة الصبر ثم الخمود ام ان الضغوط الداخلية المختلفة والخارجية المحيطة هي التي كانت لها عوامل تهديم ؟

قضية الحكم في البلاد العربية :

واثار الدكتور شاكر في نفسي تساؤلا عن طبيعة الحكم في البلاد العربية . وقد بدأ هذا الحكم في الحياة العربية ـ الاسلامية ،عندما انتظمت امور المسلمين ، بالاعتماد على القرآن والسنة والشورى، تأسيسا وتشريعا وتنفيذا . وما لبث مع الزمن ان اصبح استبداديا مستندا احيانا قليلة،ومظلما احيانا كثيرة .هل يرجع هذا الانحراف الى النزعة القبلية ، او التسلط العسكري الاجنبي ، او الى عدم فهم الروح الاسلامية واساءة التطبيق ، او الى اختلاط المنافع الدينية بالمنافع الدنيوية ؟ وفي الحقيقة ان الغزو، الذي عاث في الارض العربية ، كان من طبيعته ان يحكم البلاد حكما عسكريا مع ما يلابسه من خوف ورياء ، وتقرب وزلفى الى الحكام .

وفي العصر الحاضر ايضا ، يثير الحكم العسكري تساؤلا : وهو لم ساد الحكم العسكري في بعض البلاد العربية ؟ ربما يكون الجواب في ان البلاد العربية قد حكمت طوال القرون الخالية بالحكم العسكري حتى الفته واعتادت عليه وصار شيئا ملازما لها ،ونظرت الى الحكم الديموقراطي الحر الذي ساد فيها بعد الحرب العالمية الثانية ، بانه فترة غير طبيعية ، ولذلك عادت سريعا وقبلت الحكم العسكري. ان التفسير الذي نراه هو ان البلاد العربية بعد الحرب العالمية الثانية كانت حديثة العهد بالحكم الديموقراطي ، وقد جابهت هذا الحكم مصاعب جمة اقتضتها ظروف البناء والانشاء من جديد وعجز عن حلها ، فمال الشعب العربي عنه ، والتمس الحل البديل عند دعاة الحاكم القوي الذي يحقق الامال وينقذ العرب ويحرر بلادهم من رجس الصهيونية . وهكذابقي الحكم العسكري ولما تتحقق الامال . وبعد فهذا قليل من كثير .

ان العرب في واقعهم الحالي يواجهون التحديات التي تقف في سبيل تطورهم ووصولهم الى المجتمع العربي الامثل الذي يتطلعون اليه بلهفة وحنان . وان قدرتهم على مواجهة هذه التحديات والتغلب عليها تفتح امامهم سبل الخروج من واقعهم وتحقيق التطور المنشود . انهم يواجهون تحديات خارجية تتمثل بالمطامع الصهيونية دون حدود ، ووجود دولة اسرائيل ، في قلب الوطن العربي الكبير ، واماله التوسعية ، وفي النفوذ الامبريالي الساحق وتسلطه على البلاد العربية بما يحمل هذا التسلط من معاني سياسية واقتصادية وثقافية خطيرة . كما تواجه البلاد العربية تحديات داخلية في التفجر السكاني المتسارع . وهذا التفجر يضع قضايا كثيرة عندما يراد تحريك عجلة التقدم والقيام بالتنمية ، وتعميم الرفاه ، وتحقيق العدالة الاجتماعية ، والتطلع الى بناء المستقبل على اسس عقلانية تقوم مقام القواعد البالية التي لم تعد صالحة لهذا الزمان المتسارع التطور والتغيير .

ان الاستجابة لهذه التحديات لا تقبل الهرب او الاهمال او المماطلة عندما يراد خلق حضارة عربية جديدة .

ان الاستجابة لهذه التحديات لا تقبل الهرب او الاهمال او المماطلة عندما يراد خلق حضارة عربية جديدة . وهذه الحضارة بحكم ظروفها الموضوعية لا يمكن ان تكون استمرارا للحضارة الكلاسيكية بعد ان تغيرت الظروف . واذن لا بد من التكيف مع روح العصر . وعلى الفكر العربي العالم الثائر على الحاضر بذل قصارى الجهد ، وبكل ما اوتي من قوى خلاقة ، ان يعمل على تحقيق التطور المنشود ليكون على مستوى رسالته التاريخية ، رسالة الانسان المثقف ومستوى مسؤوليته القومية .

د . أدونيس

خواطر حول مظاهر التخلف الفكري في المجتمع العربي

ـ ١ ـ

يفترض الكلام على التخلف الفكري في المجتمع الاسلامي العربي تحديدا لمعنى التقدم . ولا يتضح معنى التقدم الا اذا عرفنا تصور الفكر العربي للعلاقة بين الانسان كمنتج او كذات ، والطبيعة كموضوع او كمجال للانتاج . وهذا ما يعيدنا ، بالضرورة الى تحديد معنى العقل من جهة ، والفكر من جهة ثانية كما نشأ وتأسس في التراث الثقافي العربي .

ـ ٢ ـ

سأختار الامام ابا حامد الغزالي مصدرا تراثيا نموذجيا لتحديد هذا المعنى . ذلك انه نموذج يمكن وصفه بانه ساد الثقافة العربية، موضوعيا . اعني انه لم يكن هامشيا ، ولا رفضيا ، ولا تجاوزيا. وانما كان امتدادا وتبلرا لما ترسخ في الحياة والثقافة العربيتين ، انه ، على الصعيد المبدئي ، يمثل الاصول ويمثل بالتالي تأصيل الاصول . ثم انه ، على الصعيد التاريخي ، يمثل قوة المؤسسة العربية، السياسية والثقافية ، التي وقفت في وجه البدعة ،اي في وجه كل التيارات التي كانت تحاول ان تعطي للاسلام وللحياة العربية ابعادا لم تكن موجودة في الاصول . وهو ، لذلك ، الفكر الذي تقبله الثقافة العربية السائدة ، وتعتبره اصلا عظيما من اصولها . واذا كانت لا تجد فيه الشمول الذي تطلبه ، فانها لا تعترض على ما قدمه ، ولا ترى فيه ما يخالف اي اصل من الاصول. وهو ، اخيراً ، نموذج الفكر الذي ما يزال مستمرا فاعلا سائدا في المجتمع العربي .

ـ ٣ ـ

نوجز اراء الغزالي في العقل والفكر ، في النقاط التالية :

اولا ـ العقل محدود ، واستخدامه مشروط بالقرآن والشرع . ونسبته اليهما كنسبة البصر الى نور الشمس . كما ان العين لا ترى الا في الضوء، فان العقل كذلك لا يرى الا في ضوء القرآن والشرع .

ثانيا ـ الفكر هو استخدام العقل للوصول الى المعرفة .

ثالثا ـ مجال الفكر او موضوعه اما ان يكون الانسان في علاقته بالخالق ، واما ان يكون الخالق . من الناحية الاولى يبحث الفكر فيما يحبه الله للانسان وفيما يكرهه . ومن الناحية الثانية، يظل الفكر عاجزا قاصرا . فالانسان العادي يعرف الله اقل مما يعرفه الانسان العالم او الولي . وهذان يعرفان اقل مما يعرف الانبياء، وهؤلاء يعرفون اقل مما يعرف النبي محمد ، ومعرفة الانبياء جميعا دون معرفة الملائكة المقربين .

رابعا ـ العلم لذاته محمود ، لانه من صفات الله . لكن علم الانسان يكون مذموما او محمودا : مذموما اذا تناقض مع الشرع، او اذا لم يكن مفيدا الفائدة التي يقررها الشرع ويدعو لها ، ومحمودا اذا كان شرعيا . لذلك لا يطلب العلم لذاته الا اذا كان علما بالله . وما عداه فيطلب لفائدته فيما لا يتناقض مع الشرع .

خامسا ـ حتى العلم الذي لا يطلب لذاته والذي لا يتعارض مع الشرع انما هو فرض كفاية ، كالطب والفلاحة والسياسة . اي لا يجوز الاستقصاء فيه من جهة ، ويكفي ، من جهة ثانية ، ان يقوم به واحد لكي يسقط عن الاخرين .

سادسا ـ العلم اذن (او الثقافة ، بمصطلحنا الحديث) هو العلم بالقديم او بما يكون تفسيراً للقديم ، او بما لا يتعارض معه بل يكمله . ويترتب على ذلك امران ، الاول، رفض كل محدث يتعارض مع القديم ، وان اتفق عليه الجمهور ، والثاني هو ان العلم موجود في الماضي وان اكثر الخلف علما هم الاكثر تشبها بالسلف .

سابعا ـ الفكر هو الاصل . العلوم والاحوال والاعمال ثمرته . العمل يتبع الحال ، والحال يتبع العلم ، والعلم يتبع الفكر .

ثامنا ـ دور العقل هو في ان يهدي الى صدق النبي والى فهم سننه . وفيما عدا ذلك يجب اطراحه ، ولزوم الاتباع . فالمعرفة او الثقافة الحقيقية ، حتى حين تكون عقلية ،هي الثقافة الدينية وما يعرف في ضوئها وعلى هديها . العقل ، بتعبير اخر ، يكون شرعيا، او لا يكون . وهكذا يكون مجال الفكر الظاهر لا الباطن ، والمعلوم لا المجهول ، والمخلوق لا الخالق .(١) .

ـ ٤ ـ

هذا الفكر ، بقواعده وغاياته ، هو الذي يسود المجتمع العربي، اليوم . ولذلك فان الايديولوجية السائدة ، سواء في المدرسة والجامعة والبرامج التربوية ، والصحافة والاذاعة والكتاب ، انما هي قوة ارتداد نحو الماضي ، وقوة محافظة على الراهن الموروث .ومع ان حركات التغير التي حدثت في العقود الاخيرة ، قامت باسم الجماهير فانها لم تبن اية سلطة للجماهير ، عمالا او فلاحين ، ومع انها قامت باسم القضاء على علاقات الانتاج الموروثة ، فان هذه العلاقات ما تزال هي السائدة ،ومع انها قامت باسم تجاوز البنية الايديولوجية التقليدية ، فان هذه البنية ما تزال كذلك ، هي السائدة . لقد عجزت هذه الحركات عن توليد نمط جديد من الحياة ومن التفكير. لذلك تلعب هي نفسها دورا اساسيا في عرقلة انضاج الشروط الموضوعية للتغير الثوري ، خصوصا ان الجماهير التي تسيطر عليها وتوجهها ما تزال تتشرب الايديولوجية الموروثة بحيث ان هذه الايديولوجية تشكل قوة تعزلها عن كل تحرك ثوري جذري . وما يزال التطابق القديم بين تصور الواقع وتدبيره ، اي بين الدين والسياسة، قائما وفعالا .

ـ ٥ ـ

احدد التخلف بانه نزعة التمحور حول الماضي ، واحدد التقدم ، على العكس ، بانه نزعة التمحور حول المستقبل . انطلاقا من هذا التحديد ارى ان مظاهر التخلف الفكري في المجتمع العربي تتمثل في اربع نزعات سائدة اعرضها تباعا .

اولا ـ اللاهوتانية ،واعني بها النزعة التي تغالي في الفصل بين الانسان والله وبين الطبيعة والله ، وتجعل من التصور الديني لله، الاصل والمحور والغاية . البعد الميتافيزيقي للاهوتانية هو ان الروح هي المبدأ الذي يؤسس الوجود . فالعالم ثنائية : روح ومادة ، نفس وبدن ، والاولية للروح ، ولها وحدها الكمال والديمومة .فالانسان موجود اولا في الروح . لا يجيء الى الارض من الارض ، بل يجيء من السماء . فهو ، اصلا ، ليس نموا طبيعيا ، ليس جزءا من الطبيعة . على العكس ، ان وجوده في الطبيعة سقوط . انه امتحان ، ولا بد له ، لكي ينجو ، من ان يتجاوز الطبيعة . فالطبيعة عدوه الاول. على هذا البعد ، قامت المفاهيم وتأسست القيم في المجتمع العربي، وهي المفاهيم والقيم التي ما تزال سائدة . فمن هذا البعد ينبثق مبدأ النظر والعمل في المجتمع العربي . ويتمثل هذا البعد نظريا ، في اعتبار الوحي المصدر الاول للمعرفة الانسانية ، والمصدر اليقيني الكامل النهائي . ويتمثل عمليا في اقامة مجتمع على الارض بمقتضى هذا الوحي الهابط من السماء . فالوحي يهدف الى انقاذ الارض ،اي الى ترويضها لكي تكون على صورة السماء. ومن اجل هذا الترويض، يجب ان تنتظم الحياة الانسانية في اشكال خاصة تكفل تحقيقه على الوجه الاكمل .

---

(١) اعتمدنا في استخلاص هذه النقاط على كتاب: احياء علوم الدين، طبعة دار الشعب (القاهرة ، دون تاريخ) : ١٤٠/١ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ـ ١٥٢ ، ٢٨ ، ٣٠ ـ ٣٨ ، ٣٩ ـ ٦٤ ، ٦٦ ، ١٣٥ ، ٥٢ ، ٥٣ ـ ٨٩/١٣٦٨ ، و١٥/ ٢٧٩٧ ـ ٢٨٠٠ ، ٢٨٣٣ ـ ٢٨٣٤ .

من هنا انعكس البعد الدنيوي للاهوتانية على الحياةالاجتماعية والسياسية ، فتشيات اللاهوتانية في الامة او الجماعة او الدولة . فليست الامة او الجماعة او الدولة الا اسقاطا لاهوتانيا ،اي ليستالا تجريدا غيبيا . واذا كانت اللاهوتانية شكلا من وجود الانسان في غير ذاته ، فان ارتباط الفرد، على الصعيد الاجتماعي ،بكيان تجريدي هو ايضا شكل من وجود الانسان في غير ذاته . وان يكون الانسان موجودا في غير ذاته يعني انه موجود في آلة ، اي ان ذاته ليست له ، بل لغيره .

والواقع ان التقليد الديني اكد ، تاريخيا ، البنية الاساسية الاولى للمجتمع العربي الجاهلي ، اعني النظام الابوي . الانسان في هذه البنية موجود كميا لا نوعيا . فحياته مرسومة سلفا : سياسيا وفكريا . عليه ، سلفا ، ان يفعل هذا بأمر وان يترك ذلك بنهي . انه يولد بين طرفين : الامر والنهي .

وكل نظام ابوي مثالي، من جهة ، وقمعي ، من جهة ثانية .مثالي لانه لا يعني بالتجربة الحية ، والتغير التاريخي، قدر عنايته بالنموذج الاصلي الثابت . وقمعي ، لانه يأطر السلوك والفكر، بمقتضى هذا التصور المثالي ، ويحول دون اي شكل من اشكال الخروج عليه . فمن يخترق ما شرعه الاسلاف او اسسوه كأنه يقتل هؤلاء الاسلاف انفسهم. ومن هنا التمسك بالماضي ، في الحياة العربية . فهو ليس الا مظهرا من مظاهر التمسك بسلطة الاب وشريعته . وهكذا يعيش العربي بين مثاليتين : مثالية البداية : العرب خير امة، ومثالية النهاية : الجنة التي هي وعد الله . فهو لا يعيش بمنطق الارض والتاريخ،وانما يعيش بمنطق هذه البداية وتلك النهاية .

يجد النظام الابوي صورتهالسياسية في الدولة . الدولة ورئيسها في المجتمع العربي قوام المجتمع كما ان الله قوام العالم . وليس التشريع الذي تفرزه الدولة الا انعكاسا لارادة السماء . وعلى هذا فان الفكر يجب ان يكون تفسيرا للصلة بين الانسان والسماء ، عبرعلاقته بالدولة . يجب ان يكون ، بمعنى اخر ، انعكاسا لهذه العلاقة التي تخضع فيها الارض للسماء خضوعا مطلقا . ومن هنا ليست الفلسفة ، مثلا ،او الفن اشكالا من الوعي الاجتماعي تنشأ بالتجربة وانما هي اسقاط من اعلى .

وفي هذا المنظور يتحدد التقدم على الارض بمدى تبعيتها للسماء، وتحدد سعادة الفرد بمدى تبعيته للدولة . ولهذه التبعية قوانينثلاثة: محاكاة الاصل وعدم ابتداع ما يتعارض معه او يشكك فيه ((ايمحاكاة الدولة)) ، والثاني تكييف العالم والانسان وفقا لمقتضيات الاصل (اي لا راي الا رأي الدولة) ، والثالث هو نفي الخروج على ما استقر بمقتضى الاصل واعتباره انحرافا او اعوجاجا يجب تقويمه (اي لا معارضة للدولة). وتجد هذه القوانين تجلياتها في مفاهيم :الوحدة والانسجام والتوفيق . وتعني الوحدة نفي التناقض في المجتمع ، ويعني الانسجام نفي الصراع ، ويعني التوفيق نفي الثورة .

ليس التقدم اذن الا شكلا عاليا من المحافظة على الاصل .ذلك انه مهما اتسع العالم وتنوع فان الاصل يظل اكثر اتساعا وتنوعا. التقدم ، بهذا المعنى هبة من فوق ، من السماء ، وليس نتيجة العمل والفكر الانسانيين . فهذان لا قيمة لهما بذاتهما ، وانما تكمن قيمتهما في مدى توكيدهما على الاصل وتعبيرهما عنه وتكيفهما معه .

هكذا يعيش الفرد العربي غريبا عن ذاته ، بدئيا . فهو ، من البدء ، موجود : دينيا ، في السماء ، ودنيويا في الامة ـ الدولة . وفي هذا ما يقدم عنصرا اساسيا لتفسير الظاهرة السائدةاليوم في المجتمع العربي : من جهة ، بنية قمعية يسوغها النظام القائم باللاهوتانية واسقاطها الاجتماعي . ومن جهة ثانية ، رفضية ترمز الى ان العربي لا يشعر انه موجود في ذاته الا لحظة يتحرر من اللاهوتانية ومن تشيئها الاجتماعي ـ السياسي . بل لعلنا نجد في ذلك اساسا لتفسير سيادة مستويين من الثقافة في المجتمعالعربي: ثقافة تمجيد النظام الراهن الموروث ، وثقافة التناسل والاكل .

والعربي في الحالتين محصور في المستوى الالي ـ الحيواني للحياة الانسانية ولا يقدر ان يمارس جوهره الانساني : حرية الابداع ،سواء في الفن او الفلسفة ، او الدين او العمل .

ثانيا ـ الماضوية ، واعني بها نزعة التعلق بالمعلوم ورفضالمجهول بل الخوف منه وفي هذا ما يفسر ايمان العربي بان الانسان لا يقدر ان يتكيف الا مع الاشياء والافكار التي يستطيع خياله ان يجاريها ويقبل بها ، اما تلك التي يعجز عن تفسيرها ، فانه يرفضها ولا يواجهها . هكذا حين كان العربي يواجه شيئا من خارج تراثه ، يحاول اولا ، ان يفهمه بالمقارنة معه ، اي مع ما يفهمه . وحين لا يكون ثمة مجال للمقارنة ، فقد كان هذا الشيء يبدو له مشوشا ومخيفا وخطرا . المهم ، بالنسبة اليه ، هو الواضح، هو ما يفهمه ويسمح له بالتوجه في الطبيعة والثقافة ، في الحياة والمجتمع . ومن هنا اخذ العربي ينطلق ، بدئيا ،في سلوكه وتفكيره ،من اليقين بانه ناقص ، وظيفيا ، اذا لم تكن له نماذج ثقافية ـ اي انه يفقدحس التوجه والحركة ويفقد السيطرة على ذاته ويتحول الى سديم . بل يشعر ان وجوده يتوقف على استمرار الرموز الماضوية ومنظوماتها . وهو يسلك ازاء من يهددها ، شكا او رفضا ، مسلكا عنفيا .وفي تاريخ الفكر العربي ما يكشف عن هذا المسلك مما يعرفه الجميع .

هكذا يستخدم العربي موروثه لكي يعرف كل شيء ، وما لا يضيئه هذا الموروث لا يكون جديرا بان يعطي اية قيمة . كأنه يشعر ان المجهول يهدد طاقته على الفهم ، ويهدد موروثه الذي يرى فيهالكمال والعصمة . فما يتجاوز حدود معرفته المكتسبة ، وبخاصة ، الدينية يجعله في قلق وحيرة ، ويؤدي ، كما يعتقد ، الى ضلاله . وبهذا المعنى نفهم دلالة الموقف من البدعة ، في الماضي ، وندرك فيالمرحلة الحاضرة الدلالة في صراع الافكار داخل المجتمع العربي بدءا مما سمي بعصر النهضة حتى اليوم . فهو يكاد ان يكون استعادة للصراع الماضي بين قيم الثبات الماضوية ،وقيم التحولالمستقبلية ،حتى ليبدو غالبا انه يجري بالكيفية الماضية ذاتها ، تقريبا ، وبالوسائل القمعية والانعتاقية ذاتها تقريبا .

ثالثا ـ نزعة الفصل بين المعنى والكلام واعتبار المعنى سابقا ،وليس الكلام الا صورة له او رسما تزيينيا . وهذا ما تضيئه التجربة التاريخية ذاتها . فالعربي يفضل الخطابة على الكتابة ، ذلك ان الخطابة اقرب الى محاكاة النطق الالهي او الوحي ، اي المعنى ، من الكتابة . الكتابة ليست الا النطق وقد سقط فيالزمان . انها اصل شاحب للنطق ، وهي لا تمثل من الوجود الا ظله . انها ، بتعبير اخر، قناع النطق ، اي انها لا تمثل ، لحظة حضورها الكامل ، الا الغياب الكامل .

وفي كل تطور حضاري يتطابق الشكل والوظيفة بحيث ان تغير الوظيفة يستتبع تغير الشكل . لكن مع ان وظيفة الشعر في المجتمع العربي تغيرت في الاسلام عما كانت عليه في الجاهلية ،فان شكله لم يتغير . وهذا مما اكد الانفصال بين الكلام والمعنى ، او الشكل والمحتوى ، وادى الى ان يصبح التعبير الشعري نوعا من المطابقة بين الكلام والمعنى القديم ،اي الموجود قبليا . هذا المعنى هو الحق اي هو الاسلام وقيمه . وفيهذا ما يكشف من جهة، عن الاسباب التي جعلت العربي ينظر الى جاهلية اللغة والشعر، من منظور ديني ، ذلك ان اعجاز القرآن يقوم في بعض جوانبه الاولى على الاعجاز الجاهلي . وحين تحدى القرآن الشعر الجاهلي تحداه من حيث انه المثال الكامل للبيان والفصاحة ، ومن هنا اكتسبت اللغة العربية الجاهلية والشعر الجاهلي بعدا دينيا ، واصبح العربي يصدر في نظرته الى ماضيه الثقافي الجاهلي عن شعور ديني . وفي هذا ما يكشف من جهة ثانية ، عن معنى المطابقة مع القديم . فالقديم اصل كامل وعلى ما يجيء بعده ، انيتكيفمعه ويصدر عنه والمطابقة اخلاقية ولغوية : الاخلاقية هي ان تطابق سلوك الخلفمع النموذجالاصلي السلفي للسلوك . واللغوية هي ان يتطابق تعبير الفرد مع النموذج البياني الاصلي للتعبير . وتنطلق المطابقة مع القديم من الايمان بان

القديم هو وحده الحق ، وبان الحق ثابت لا يتغير وان على الانسان ان يتكيف معه ، وبان الحق واضح، لذلك يجب ان يكون التعبير عنه واضحا ، وان الحق عقلي منطقي ، لا عاطفي انفعالي ولذلك يجب استبعاد التخيل ، فالتخيل درجة متوسطة بين الحس والعقل ،لا يوصل الى معرفة يقينية ،بل على العكس يوهم ويضلل ، وبان المجاز اخيرا يجب ان يستبعد ، فالكلمات هي لما وضعت له اصلا ، ولا يجوز ان يحيد بها التعبير عن معناها الاصلي . واستبعاد المجاز هو المقابل اللغوي ـ البياني لاستبعاد التأويل ، على الصعيد الفلسفي ـ الديني .

هكذا يكون الشعر (والثقافة ، بعامة) العربي القديم مثلا ، بالنسبة الى الحديث ، في مقام الاجمال ، كما ان القرآن مثلا ، بالنسبة الى الفكر الديني ، في مقام الاجمال ،وما ياتي بعده في مقام التفصيل . فالتفصيل هو لسان الاجمال وترجمانه وشرحه ومرآته . والمفصل اذن ليس ابتكارا وانما هو شرح للمجمل ومظهر له . وهذا يعني ان الاقدم هو ، بالضرورة ، الافضل ، وان الاسبق هو ،بالضرورة، الاعلم من كل لاحق . فالنور العربي واحد : اوله ، الوحي ، دينيا ، والشعر الجاهلي اوله ، شعريا . والافضلية تتدرج تبعا لتدرج القرب من الاول . وليست الحياة اليومية الا تمرسا بمحاكاة الأول .وهذا يعني ان الشعر ، شأن الدين ، يحدد بنشأته الاصلية الكاملة . فكما ان الدين تدين اي تكرار طقسي ، فان الشعر كذلك هو نوع من التمرس بفهم الماضي واستعادته في تكرار طقسي .

رابعا ـ نزعة التناقض مع الحداثة : ففي القديم ، بالنسبة الى العربي ، طاقة لكي يكون مصدرا لمفاهيمه ، الخاصة والعامة ، لا فيما يتصل بشخصه وحده ،بل فيما يتصل ايضا بالعالم وعلاقته مع العالم . القديم ، بتعبير اخر ، طاقة تنبعث منها وظائف ثقافية ، ومن هذه الوظائف تتولد وظائف اخرى اجتماعية ونفسية . وهذا يعني ان شخصية العربي ، شان ثقافته ، تتمحور حول الماضي ـ القديم . وفي هذا ما يكشف عن التناقض في موقفه من الحداثة الغربية ـ فهو ياخذ منجزاتها ، لكنه يرفض المبدأ العقلي الذي ابدعها. والحداثة الحقيقية هي في الابداع لا في المنجزات بذاتها . فهو اذن يرفض الحداثة الحقيقية : المغامرة في اكتشاف المجهول وقبوله، من اجل مزيد من السيطرة على الطبيعة وتغيير العالم .

ـ ٦ ـ

نشأ الاسلام في عالم كان الله فيه الغيب والواقع معا ، الروح والجسد معا . كان ثمة وحدة بين الالهي والانساني . الانسان صورة الله ، والله ، تجسد وصار انسانا . وكانت هذه الوحدة مبدأ العالم ومحوره : بهما يبدأ التاريخ واليهما ينتهي . ومن هنا كانت الحرية مطلقة ولا نهائية . ففيها يتوحد الانسان بالله، اي بالقدرة غير المحدودة التي ينتمي اليها .

اما الاسلام فقد فصل بين الله والانسان ، والغى مبدأ الوحدة بينهما . وجعل امر الدنيا وتدبيرها يتمان بمقتضى الدين .وقد طبق المسلمون الاول هذا النظر بحيث اصبحت ممارسة السلطة الدنيوية ، اي السياسة ،هي النواة التي يتكون حولها التاريخ : الدين هو المطلق الذي يوجه العالم النسبي ويسيطر عليه ، والتاريخ بناء للدنيا بروح الدين .

ومن هنا اصبح صاحب السلطة على الصعيد العملي، او من يكون في موقعها ، هو الشخص الوحيد الحر .ومثل هذه الحرية تفترض حتما اللاحرية عند جميع الاشخاص الذين لا يكونون في موقع السلطة ،اي انها تفترض عبودية الاخر . فالاخرون في البنية الاجتماعية الاسلامية ،اي في الممارسة كما تكشف عنها وقائع التاريخ ، غير احرار الا بقدر ما يرون حريتهم في حرية السلطة ، اي بقدر ما يفوضون الامر لصاحب السلطة .

وهكذا كانت الحرية في الاسلام تقابلها العبودية على غرار ما كانت الحال في المجتمعات قبل المسيحية ، وفي اليونان بخاصة. وفي هذا كانت الحياة الاسلامية عودة الى ما قبل المسيحية .وتعني هذه العودة ان الوحي هو رسالة الله الى الانسان ، وانه المبدأ الذي ينظم العالم وحياة الانسان ، الصلة بين الانسان والله . فالوحي هو الذي يوجه الفعالية الانسانية ،في شتى اشكالها .

صار الدين دين النظام ، وتوحد بالواقع السياسي لهذا النظام . صار النظام ينظر الى الواقع من حيث انه واجب الانسجام مع دينه وسياسته في آن . كان النظام تجسيدا لخضوع العالم لله، والواقع للغيب . وصار الفكر انطلاقا من ذلك لا يتعارض مع الواقع ، بل صارا واحدا ، اي صار الفكر والدولة شيئا واحدا . وفي الدولة تجسد دور الدين : كمعرفة الهية ، وكتدبير او علم دنيوي .

ويتجلى الصراع بين الفرد والجماعة (الدولة)في مجال اللغة اولا . فاللغة تمثل المستوى الاول للاندماج بين الذات والموضوع (الفرد والجماعة) . وهي تمثل كذلك المستوى الاول لانفصال الذات، اي لتفرد الفرد وتميزه . اللغة ، بتعبير اخر ، قوة اتصال وانفصال في آن : قوة اتصال من حيث ان الفرد يولد وينمو ويفكر ضمن لغة موجودة قبله . وقوة انفصال من حيث ان الفرد يعرف الاشياء ويسميها ، ويميز نفسه عنها ، ويعي وضعه وما يريده .فكما ان اللغة توحد الفرد مع الجماعة ، فانها تتيح له ان ينفصل عنها ، بان يؤكد تباينه ، وتأخذ اللغة هذا الدور الحاسم ،اتصالا او انفصالا ، في المجتمع العربي ، لان العربي لا يعمل او يملك بقدر ما يلغو . فاللغة ،في المجتمع العربي ، كلام وملك وعمل في آن .

وبما ان الدين ، ارتبط بالدولة ، في المجتمع العربي ، ارتباط وحدة تامة ، فقد اتخذت وحدة الفرد مع الجماعة شكلا سياسيا وحقوقيا ، واخذت تخضع للالتزامات السياسية والحقوقية . فالخروج على الجماعة ، فكريا ، هو في الوقت نفسه ، خروج سياسي وقانوني . وهكذا حيل بين الانسان وقدرته الوحيدة : اللغة ،وصار الفرد لا يملك ولا يعمل ولا يتكلم : صار مستلبا على جميع المستويات. وبهذا المعنى يمكن القول ان الانسان العربي لم يولد بعد ، من حيث هو فرد متميز حر ، وليست الجماعة ،هي ايضا ، الا تجريدا. فكان المجتمع العربي لفظ لا غير .

وفي التجربة التاريخية اخذ العربي يتجه لممارسة ما لا يخضع للالزام الديني ، او السياسي . اخذ يتخلى عن اللغة ، كابداع ـ ويتمسك بالشيء كمادة للحياة اليومية . وكان تمسكه بالشيء يزداد تبعا لازدياد شعوره بان الدين او الوحي يحاصره . وهكذا اصبح العربي تستعبده الفكرة ممثلة في الدين ، ويستعبده الواقع ممثلا في اشياء الحياة . باستعباد الشيء له ، يشعر انه حاضر . ان هذا الحضور هو البديل الذي يقدمه له الشيء عن غيابه في استعباد الفكرة له . فالعربي موجود معدوم بين طرفين : الوحي والشيء ، وهو في الحالين غير موجود في ذاته . انه ، في الحالين ،مستعبد، مستلب .

ـ ٧ ـ

اخلص ، في ضوء ما تقدم ، الى القول ان الفكر العربي السائد فكر اتباعي ، لا يؤكد الاتباع وحسب ، وانما يرفض الابداع ويدينه. ولهذا يحول دون اي تقدم حقيقي ، لا يمكن بتعبير اخر ، ان تنهض الحياة العربية اذا لم تتهدم البنية التقليدية الفكرية السائدة .

هكذا يتوجب على العربي ان يتحرر من كل سلفية ، وان يزيل القدسية عن الماضي ، ويعتبره جزءا من تجربة او معرفة غير ملزمة اطلاقا ، وان يؤمن ، تبعا لذلك ، ان جوهر الانسان ليس في كونه وارثا متابعا ، وانما في كونه خلاقا مغيرا (1) .

---

(1) واضح ان هذه الكلمة تحاول ان تصف الفكر الموروث السائد وتخلفيته . وهذا لا يعني ، بالطبع ، ان المجتمع العربي خلا او يخلو من الفكر الخلاق الذي يرفض ويتجاوز ويستشرف . فمدار هذه الكلمة هو التخلف الفكري وابعاده ، ولذلك لم اتعرض للفكر الخلاق وابعاده، وهو ما ادرسه في كتاب « الثابت والمتحول : بحث في الاتباع والابداع عند العرب » ، الذي يصدر هذا الشهر .

د . فؤاد زكريا

التخلف الفكري وابعاده الحضارية

مقدمـــة :(*)

في احدى اللمحات الذكية حدد توفيق الحكيم (جريدة الاهرام في ١٩٧٣/١٢/٧) معنى التخلف بأنه عدم القدرة على ملاحقة الركب بعد ان كانت هذه القدرة متوافرة . وبهذا المعنى يكون المجتمع المتخلف ـ اذا التزمنـا اشتقاق اللفظ ـ هو ذلك الذي كـان مسايرا لموكب الحضارة يوما ما ، ثم عجز لسبب او لآخر عن الاستمرار في السير ، فسبقه الموكب . وهذا يعني ان هناك فرقا بين التخلف والتـأخر : فالتاخر سمة للمجتمع الذي لم يكن يوما ما في المقدمة ، اما التخلف فهو سمة المجتمع الذي وصل الى المقدمة وحمل مشعل التقدم فـي وقت مضى ، ثم تباطأت مسيرته بعد ذلك او توقفت .

من هذا التحديد ، الذي يلتزم المعنى الاصلي للفظ ، نستطيع ان نتخذ نقطة انطلاقنا في بحث موضوع التخلف الفكري وابعـاده الحضارية في العالم العربي . ذلك لان التخلف مرتبط ارتباطا اساسيا بالبعد الزمني وبالعلاقة بين الماضي والحاضر . والعالم العربي يقدم الينا مثلا بارزا تتوافر فيه كل مقومات التخلف ، بالمعنى الذي حددناه: اذ كان يوما ما رائدا لحضارة زاهية ، ثم توقفت مسيرته واصبح الان يتطلع الى الوراء متحسرا على الايام التي ولت . ولنذكر ، في هذا الصدد ، ان هناك صلة اشتقاقية واضحة بين الخلف ، والتخلف ، وان المتخلف ينظر دائما الى الخلف ، ومن ثم فان تحليـل عوامـل التخلف الفكري العربي ينبغي ان يرتكز اساسا على بحث تلك الصلة الفريدة بين الماضي والحاضر في العقل العربي ، وهي صلة ازعم انه لا يوجد لها نظير في الثقافات الاخرى ،وانها احد العناصر الرئيسية التي توصلنا الى فهم افضل لازمة الانسان العربي المعاصر . وعندمـا اقول انها توصلنا الى فهم افضل ، فانا لا اعني بذلك ان تحليل هذه الصلة بين الماضي والحاضر يقدم الينا حلا لازمة الانسان العربي وانما اعني انه يصحح بعض المفاهيم التي يشيع استخدامها عند معالجة هذا الموضوع ، وهذا التصحيح للمفاهيم هو الخطوة الاولى في طريـق البحث عن عمل .

العلاقـة بيـن الماضي والحاضر :

ان السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر ، فـي الثقافة العربية ، هي ان الماضي ماثل دائما امام الحاضر ، لا بوصفه مندمجا في هذا الحاضر ومتداخلا فيه ، بل بوصفه قوة مستقلة عنه ، منافسة له ، تدافع عن حقوقها ازاءه ، وتحاول ان تحل محلـه ان استطاعت . ولو شئت ان الخص هذه السمة في كلمة واحدة ، لقلت ان نظرتنا الى الماضي ((لا تاريخية)) فالنظرة التاريخية الى الماضي هي تلك التي تضعه في سياقه الفعلي ، وتتأمله من منظور نسبي ، بوصفه مرحلـة انتهى عهدها ، وتلاشت في مراحـل لاحقة تجاوزتهـا بالتدريج حتى اوصلتنا الى الحاضر . وفي مثل النظرة التاريخيـة لا يكون الماضي قوة منافسة للحاضر ، ولا تثار على الاطلاق مشكلـة التوفيق بين الماضي والحاضر ، لان الحاضر بطبيعته يحمل في داخله بذور الماضي ولان الماضي خلق الحاضر عن طريق تجاوزه المتدرج لذاته. اما في ثقافتنا العربية فان الماضي يقطع صلته بالتاريخ ، ويفقد طابعه النسبي ، ويخرج عن الاطار الزمني الذي كان مرتبطا به ، ليصبح قوة دائمة الحضور ، ولا بد ان يتصادم ما هو دائم الحضور مع الحاضر . ان العلاقة بينهما ، بايجاز ، علاقة قوتين متعارضتين ، مع ان الماضي والحاضر ليسا اصلا سوى قوة واحدة يتغير طابعها خلال الامتـداد الزمني بالتدريج . وفي اعتقادي ان هذه النظرة ((اللاتاريخية)) الى الماضي هي المسئولة عن قدر كبير من التخلف الفكري الذي يعاني منه العالم العربي ، وعن ذلك التخبط والاضطراب الثقافي الذي يظهر اوضح ما يكون في الطرق التي تعالج بها مشكلة موقفنا من التراث ودوره في حياتنا الحاضرة ، او مشكلة الاصالة والمعاصرة كما يشيـع تسميتها . وسوف يكون جهدي خلال هذا البحث منصبا على اثبات ان الطريقة التي طرحت بها هذه المشكلة ، سواء مـن جانب انصار التراث ام خصومه ، لم تكن هي الطريقة الصحيحة ، وان هذه النظرة المخطئة الى التراث ، والى ثقافتنا الماضية في صلتها بالحاضر من اهم اسباب التخلف الفكري وعدم الاستقرار الحضاري في عالمنا العربي .

موقف نقـاد التراث :

لسنا نود ان نكون طرفا في المعركة الدائرة بين انصار التراث وخصومه ، لاننا نعتقد ان المفاهيم المستخدمة في هذه المعركة تفتقر الى الدقة ، وان الطريقة التي طرحت بها المشكلة غير سليمة . ومع ذلك فان الراي الذي نريـد ان نثبته في النهاية لن يظهـر بصورة واضحة، ولن يكون مرتكزا على اسس سليمة ، الا اذا عرضنا للمواقف المالوفة من التراث ، في علاقتها بحالة التخلف الفكري التي تعاني منها بلادنا .

ولنبدأ اولا بنقاد التراث ، فنلاحظ ان هؤلاء النقاد يشيرون عن حق الى عيوب كامنة في هذا التراث ، ومن الواجب ادخال تعديـلات

(*) ظهرت بعض الافكار الرئيسية في هذا البحث ، في صورة موجزة جدا ، في مقال بجريدة الاهرام المصرية بتاريخ ١٩٧٣/١١/٢٨ .

اساسية عليه . ومع موافقتنا التامة على المقدمات التي يرتكزون عليها، فاننا لا نعتقد بصحة النتائج التي يستخلصونها منها .

فالتراث ، مثلا ، يتهم بانه حافل بالعناصر اللاعقلية ، والخرافية وبانه يحتشد بالغيبيات وبالافكار الاسطورية . وهذا اتهام يصدق بالفعل على التراث في جانب من جوانبه . ولكن النتيجة التي تستخلص منه ، وهي ان هذا التراث فاسد من اساسه ، ليست بالنتيجة الصحيحة . ذلك لان امثال هذه العناصر اللاعقلية والخرافية لم تمنع الفكر الاوربي من ان يصل الى ما وصل اليه الان من تقدم .

فمن الحقائق المعروفة ان العصور الوسطى الاوربية كان تفكيرها اشد اظلاما واغراقا في الغيبيات ، وان اوربا الحديثة ظلت تحتفظ بقدر غير قليل من العناصر اللاعقلية حتى في صميم عملها العلمي . فحتى القرن الثامن عشر كان العقل الاوربي ينظر الى الكهرباء والمغناطيسية على انها قوى خفية تؤثر عن بعد بطريقة غير مفهومة ، وكان الاعتقاد بوجود معادن مذكرة واخرى مؤنثة شائعا فيها ، وحتى عصر ديكارت كان يظن ان اجسام الحيوانات مجرد آلات لا وعي فيها ولا احساس ، وكان المصابون بأمراض عقلية يحرقون احيانا وهم احياء من اجل القضاء على الروح الشريرة التي تتقمصهم ، وكان السحر منتشرا على اوسع نطاق ، في نفس الوقت الذي كانت فيه اكثر التهم التي توجه الى الخصوم شيوعا ، من اجل الخلاص منهم ، هي تهمة ممارسة السحر .

كل ذلك كان شائعا في اوربا ، ولكنه لم يكن حائلا بين اوربا وبين قيادة حركة التقدم في العالم كله . فلماذا اذن كانت هذه العناصر من عوامل التخلف الفكري في العالم العربي ولم تكن كذلك في الغرب ؟ ومن المؤكد ان اساس التخلف لا يكمن في هذه العناصر ذاتها بل في شيء اخر . بل ان من الاوربيين المعاصرين من يرون هذه الاخطاء الفكرية مرحلة ضرورية من مراحل الطريق الموصل الى الحقيقة . وحسبنا ان نشير الى تأكيد « باشلار « Bachelard » ان الخطأ يسبق الصواب دائما ، وان الصواب ليس الا محاولة مستمرة للخطأ ، وجهدا دائما يبذل من اجل قهر العقبات العديدة التي تعترض طريق المعرفة . فالعلم ليس في صميمه مجموعة من الحقائق التي نتوصل اليها واحدة بعد الاخرى ، وانما هو مجموعة من الاخطاء التي نتغلب عليها واحدة بعد الاخرى . وفي هذه الحالة يمكن ان تكون الخرافات ، والغيبيات ، مرحلة لا بد منها في المسار الطويل للمعرفة ، والمهم ـ بطبيعة الحال ـ هو ان تعقبها المراحل التي تعمل على تجاوزها . اي ان اللاعقلانية والخرافة ، اذا ما نظر اليها في اطار تاريخي ، لا يتعين ان تكون عاملا للتخلف ، وانما يتحدد ذلك وفقا للتطور اللاحق الذي يطرأ عليها .

والى مثل هذه النتيجة ننتهي لو تأملنا اتهاما اخر يوجه الى التراث العربي ، ويعد واحدا من العوامل المسئولة عن تخلفه الفكري، وهو الاستبداد واضطهاد الحريات (انظر مثلا : «تجديد الفكر العربي» للدكتور زكي نجيب محمود) . فتاريخ الفكر الاوربي بدوره حافل بمظاهر قمع الحريات ولا سيما الحرية الفكرية . ولسنا نود ان نستشهد هنا بما كان يحدث للخارجين عن التيار المعترف به في العصور الوسطى ، او لشهداء الاصلاح الديني في عصر النهضة ، بل ان العصر الحديث ذاته قد استهل بفترة طويلة من اضطهاد الفكر باسم الدفاع عن الدين ، وفي هذه الفترة احرق جوردانو برونو حيا ، وحوكم جاليليو ، وكاد ان يدفع حياته ثمنا لايمانه بالنظام الفلكي الجديد وتأييده له بالملاحظات العملية والمعادلات الرياضية ، وعاش ديكارت مهددا بمصير مماثل لمصير جاليليو ، واضطر اسبينوزا الى ان يكتب بلغة ظاهرها لاهوتي وباطنها عقلاني حتمي . وهكذا لم يكن تاريخ الغرب خاليا من مظاهر قمع الحريات الفكرية ، وكانت السلطة الدينية تمارس ارهابا فكريا لا يقل عما شهدته الحضارة العربية في العهود التي بلغ فيها الاستبداد قمته . ومع ذلك فان هذا الاستبداد لم يمنع الغرب من التقدم ،ولم يحل دون ظهور «عصر التنوير» بحريته الفكرية الرائعة، بعد قرن واحد من الزمان .

ومجمل القول ان من حق المرء ان يشير الى عيوب في التراث وينبهنا الى طريقة التغلب عليها ، ولكن ليس من حقه ان يؤكد ان هذه العيوب وحدها هي التي ادت الى تخلفنا الفكري ، اذ ان نظائرها كانت موجودة في الغرب ، وربما بمزيد من القوة والعنف ، ولكنها لم تحل دون وصول الغرب الى مرحلة احترام الفكر الحر ، واكتساب التقدم الذي لا بد ان يترتب على ضمان حق العقل البشري في التعبير عن نفسه . وهنا ايضا ينبغي ان نعيد الى الاذهان تلك النتيجة التي اشرنا اليها من قبل . وهي ان العلة الحقيقية للتخلف الفكري ينبغي أن تلتمس ، لا في هذه العوامل السلبية وحدها ، بل في المسار الذي اتخذه تطورها التالي .

على ان خصوم التراث او نقاده يصرون على ان يوجهوا حملتهم بعنف الى هذه العوامل السلبية ، وكأنها هي وحدها سبب التخلف . فعلام يدل هذا الاصرار ؟ انه في واقع الامر يدل على ان هؤلاء الخصوم كانوا يتوقعون من التراث ان يحل مشكلات الحاضر ، او يتصورون ان له مثل هذه الوظيفة ، ولكنهم يرونه عاجزا عن ادائها . ومجرد توجيه النقد بمثل هذا العنف ينطوي على مقارنة ضمنية بين التراث وبين الحاضر ، وعلى اعتقاد بان التراث قوة حية ينبغي الدخول في معركة معها ، اي ان هذا النقد ينطلق من نفس الموقف الذي يقفه انصار التراث ـ كما سنرى بعد قليل ـ وان يكن ينتهي اخر الامر الى نتيجة سلبية .

وحسبنا ، لكي ندلل على ان موقف الخصوم وموقف الانصار يمثلان وجهين ، احدهما سلبي والاخر ايجابي ، لعملة واحدة ، ان نشير الى موقف الاوربيين من تراثهم القديم . فمن العسير ان نجد اليوم كاتبا اوربيا ينتقد نظرة اليونانيين الى الكون ، مثلا ، او يحمل على النظريات الاخلاقية عند الفلاسفة الرومان . وليس هذا راجعا الى ان تلك الفلسفات او الاراء العلمية كانت بمنأى عن النقد ، بل هو راجع الى سيطرة النظرة التاريخية على موقف الاوربيين من التراث ، وادراكهم ان سيادة هذه النظرة التاريخية تعني ضرورة الامتناع عن مقارنة الماضي بالحاضر ، وبالتالي الامتناع عن توجيه الذم او المدح الى التراث ، الا اذا كان ذلك داخل الاطار التاريخي الخاص به . وهكذا فاننا حيث نشدد الحملة على التراث من منظورنا الحاضر، انما نتخذ موقف من كان يتوقع منه شيئا ثم خاب ظنه . وحين نتهم التراث ، بطريقة مجردة ، بانه علة التخلف الفكري، فاننا نغفل بذلك الموقع التاريخي للتراث ، والوظيفة التي كان ينبغي عليه ان يؤديها في اطار عصره ، ونقفز بهذه العصور عبر مسافات زمنية واسعة ، وعندئذ يكون من السهل ان نجد عليه ـ من وجهة النظر الحاضرة ـ مآخذ لا اول لها ولا اخر . واذن فالبحث عن اسباب التخلف الفكري في العالم العربي لا ينبغي له ان يتخذ من نقد التراث مدخلا وحيدا ، او مدخلا رئيسيا .

موقف انصار التراث :

يمثل انصار التراث ، كما قلنا من قبل ، الوجه الاخر من نفس العملة التي تجعل للتراث نطاقا يفوق بكثير نطاقه الحقيقي، اي نطاقه التاريخي . وفي حالة هؤلاء الانصار يقال لنا ان سبب التخلف هو عدم التزامنا للتراث ، او هو ابتعاد الحاضر عنه ، وان طريق التقدم الحقيقي هو الرجوع اليه بصورة او باخرى . وصحيح ان الكثيرين يكتفون بالدعوة الى استلهام « روح » التراث ، والمبادىء المعنوية التي الهمت رواده واقطابه ، غير ان الفكر العربي الحديث والمعاصر

لم يعدم اناسا يدعون الى استعادة التراث بتفاصيله ، ويرون ان خلاص العرب في حاضرهم انما يكون ببعث الماضي من جديد ، حتى في جزئيات الحياة اليومية كالملبس او اسلوب المعاملات الجارية . وسواء أكان الامر متعلقا بهؤلاء او اولئك ، فان مثل هذا الموقف ، الذي يدعو الى استعادة مقومات الماضي في الحاضر ، يعد ـ بين سائر الثقافات العالمية ـ موقفا تنفرد به الثقافة العربية .

ولكي يدعم انصار التراث حجتهم ، فانهم يستندون الى مصادر معينة في هذا التراث يؤكدون ان المعرفة البشرية كلها تكمن فيها ، ويجعلونها تبدو كما لو كانت قد وعت علم السابقين واللاحقين ، بحيث يكون من العبث محاولة تجاوزها لان كل شيء سبق ان قيل فيها . وساكتفي بضرب امثلة قليلة لهذه المصادر التي يقال انها تشتمل على كل معرفة بشرية .

١ ـ فهناك فئة كاملة من الكتاب تخصص افرادها في اثبات ان الكشوف العلمية الحديثة موجودة كلها في ايات قرآنية . ويعتمد هؤلاء الكتاب على مشابهات لفظية بسيطة في اثبات دعواهم ، كالاعتماد على آية « ومن يعمل مثقال ذرة » ... في اثبات وجود علم الذرة في النصوص القرآنية او على اية « وجعلنا من الماء كل شيء حي » في اثبات وجود جميع حقائق علم الاحياء ، وربما وجد بعضهم فكرة سفن الفضاء في بعض آيات الاسراء الخ ...

ومن الامور التي تستدعي الانتباه ان هناك فريقا قويا من انصار التراث المتحمسين يرفضون هذا النوع من التفسير بكل قوة (بنت الشاطىء مثلا) ، ويستنكرون بشدة ان يكون القرآن كتابا في علم الطبيعة او البيولوجيا او تكنولوجيا الفضاء ، ويؤكدون ان الوظيفة الاخلاقية لا الوظيفة العملية ، هي الهدف الاساسي من النصوص الدينية .

وهناك فريق اخر ، من انصار التراث ايضا ، يرفض هذه المحاولة ذاتها لاسباب اخرى ، هي تهوينه من شأن العلم بوجه خاص . ففي رأي هذا الفريق ان العقل البشري باسره قاصر ، والعلم الذي يمكن ان يكتسبه الانسان ، مهما ارتفع ، انما هو ضرب من الوهم او الخداع، ولا بد ان يدرك الانسان ان ما يصل اليه من علم سيظل على الدوام محدودا ، وسيعود عليه في نهاية الامر باضرار وخيمة .مثل هذا الموقف المعادي للعلم ، لن يقبل تفسير النصوص الدينية على انها ذات وظيفة علمية تعليمية ، او على انها تتضمن اهم ما توصل اليه الانسان من الكشوف والمخترعات ، لسبب بسيط هو ان مجال العلم باكمله ثانوي الاهمية في نظره .

ومعنى ذلك ان معسكر انصار التراث لا يجتمع رايه على استخلاص العلم كله قديمه وحديثه ، من الايات القرآنية ، بل ان في داخل هذا المعسكر انقساما اساسيا في هذا الصدد ،وفيه اكثر من فريق يصف اصحابه هذه المحاولة اما بانها جهد ضائع وراء هدف عقيم ، واما بانها نفاق يدعو الى السخرية .

على ان التنفيذ الذي ربما كان اكثر حسما من هذا وذاك ، هو ان هذه المحاولة ، حتى لو صحت ، تخفق في تحقيق اي هدف . ذلك لان القصد منها هو اثبات ان النصوص القرآنية تحتوي على كل علم ، وعلى كل نظرية جديدة تكتشف ، وبالتالي ان دراسة هذه النصوص توصلنا ، وحدها ، الى كل ما نريد من علم ومعرفة . والمشكلة التي يؤدي اليها هذا الموقف هي اننا ، حتى لو افترضنا جدلا صحة كل ما يقال في هذا الصدد ،لا بد ان ننتظر اولا حتى تكتشف النظرية العلمية بالجهد البشري ، ثم نهتدي اليها بعد ذلك في النص الديني . فالذرة لم يتبين وجودها في القرآن الا بعد ان كانت قد اكتشفت قوانينها فعلا على ايدي رذرفورد وطومسون ونيلزبور وغيرهم . وقل هذا عن كل كشف علمي يقال ان اصوله موجودة في الايات القرآنية . ولا شك ان حجة انصار التراث ، في هذا الصدد ، كان من الممكن ان تصبح فعالة بحق ، لو كانت هناك حالات امكن فيها التوصل الى كشف علمي عن طريق دراسة الايات التي ورد فيها هذا الكشف فحسب . ولكن لما كان من المستحيل الاتيان بحالة واحدة كان فيها النص الديني مصدرا لنظرية جديدة في العلم ، فان الهدف الذي يرمي اليه انصار هذا الرأي يفقد كل مبرر له .

وهكذا فان عشرات الكتب التي يحاول اصحابها ان يثبتوا وجود العلم كله ـ سواء ما اكتشف منه وما سيكتشف فيما بعد ـ في النصوص الدينية ، انما هي جهد ضائع يبذل في سبيل هدف محكوم عليه منذ البداية بالاخفاق . وفي هذه الحالة يكون رأي ذلك الفريق من انصار التراث ، الذي يرى ان النص الديني لا يستهدف سوى هداية البشر لا تعليمهم اساسيات الطبيعة او البيولوجيا او الكيمياء ، احكم بكثير من رأي اولئك الذين يتوهمون انهم يجلون من قدر النص الديني اذ يضعون فيه كل علوم البشر ، ثم يتبين لهم ان حجتهم تهدم نفسها بنفسها ، لانها حتى لو صدقت فستظل كل نظرية جديدة تكتشف بالاساليب البشرية المألوفة ، ولن نهتدي اليها في النص الديني الا بعد ان تكون قد اكتشفت بالفعل .

٢ ـ وثمة فئة اخرى لا تحاول ان ترد علم البشر ـ ما كان منه وما سيكون ـ الى نصوص دينية ، وانما ترى في التراث العلمي والفكري العربي ، في عصر نهضته الكبرى ، اصلا لعدد كبير من المكتشفات الحديثة ، وتمجد ذلك التراث بوصفه منبعا للحكمة والمعرفة لم تعرف البشرية له نظيرا . ولا جدال في ان موقف هذه الفئة اقوى من موقف الفئة السابقة ، لان هناك بالفعل سندا قويا من التاريخ للرأي الذي ينادي بتمجيد الفكر والعلم العربي القديم . ولهذا فاننا لا نجد ما يدعونا الى ان نؤكد مرة اخرى ان العصور الوسطى العربية كانت ، على عكس العصور الوسطى الاوربية ، فترة ازدهار علمي وفكري ، وان الدين الذي تدين به النهضة الاوربية الحديثة للعرب لم يعترف به حتى الان اعترافا كافيا ، بالرغم من كل ما كتب عنه .

على ان الامر الذي يضعف موقف هذه الفئة ليس المبدأ العام الذي ترتكز عليه ، وانما المبالغة المسرفة في تأكيد هذا المبدأ ،والسعي الى الخروج بهذا التراث المجيد عن اطاره التاريخي ، واضفاء نوع من الصحة المطلقة ، التي تسري على كل زمان ، على انجازاته التي كانت في وقتها شيئا رائعا بحق . (وفي هذا النزوع الى صبغ التراث العلمي والفكري بصبغة المطلق ، ما يقرب بين هذه الفئة وسابقتها على نحو لا يحتاج الى مزيد من البيان) .

فليس من الامور غير المألوفة ان نجد بعض كتابنا يحاولون اثبات ان احدث النظريات العلمية كانت موجودة لدى العرب . ولقد استمعت بنفسي الى واحد من كبار المتخصصين يؤكد ان نظرية النسبية قد عرفت ايام العرب (واظن انه حدد البيروني بوصفه مصدرا لهذه النظرية). كما ان هناك كثيرين غيره لا يكتفون ببيان اهمية الكشوف التي توصل اليها العلماء العرب في علم البصريات وغيرها من فروع الفيزياء . وانما يصرون على الاهتداء الى احدث النظريات العلمية في هذه الميادين لدى العرب القدماء . وعندما يمجدون عالما ومفكرا مثل ابن خلدون ، فانك تجد منهم من لا يكتفي بسرد انجازات هذه الشخصية الفذة ـ وهي انجازات رائعة بجميع المقاييس العالمية ـ بل يسعون جاهدين الى استخلاص التطورات التالية في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ من كتاباته . وحين يتحدثون في ميدان الفلسفة ، فلا بد ان يؤكدوا ان الغزالي قد استبق هيوم في نقده لفكرة العلية ، وان ابن تيمية تنبه ، قبل المناطقة الرياضيين المعاصرين بقرون متعددة ، الى عيوب اساسية في المنطق الارسطي ...

هذه النظرة « اللاتاريخية » الى التراث ، ومحاولة قراءة

التطورات التالية ، لا في الفكر العربي بل في الفكر الغربي ، بين سطوره ، من اوضح مظاهر التخلف الفكري في بلادنا . ذلك لانها ترفض النظر الى عصرنا من خلال منطقة الخاص ، وتحاول ان تفكر فيه بمنطق عصر اصبح في ذمة التاريخ ، مهما كان المجد الذي كان يتصف به عندئذ . وهي ، في انكارها للسياق التاريخي الذي ظهر فيه ذلك التراث ، ترتكب اخطاء فادحة حتى في حق التراث ذاته . فمن المستحيل ، مثلا ، ان تكون نظريات الفيزياء الحديثة قد ظهرت في العصور الوسطى العربية لان ظهورها في العصر الحديث كان مرتبطا بتطورات طويلة لم يكن لها نظير في اي عصر سابق . اما النقد الفلسفي عند الغزالي وعند ابن تيمية فكان في الحالتين يهدف اخر الامر الى ابطال حجج الفلاسفة والمنطق الذي يرتكزون عليه من اجل افساح الطريق للايمان ، وللتدخل الالهي المستمر في العالم ، اي انه كان داخلا في اطار فكري مختلف اختلافا حاسما عن ذلك الذي كانت تنتمي اليه افكار هيوم او المناطقة الرياضيين المحدثين .

على ان التفنيد الحاسم لهذا الموقف (بدوره) انما يكمن في كونه يؤدي الى عكس الهدف المقصود منه . فغاية هذا التمجيد ، الذي نرجع فيه الى علمائنا ومفكرينا من العرب فضل التوصل الى عدد كبير من النظريات والافكار الحديثة ، هو ان نثبت ان العرب قد استبقوا علماء ومفكرين غربيين ، وانهم كانوا اصحاب فضل عليهم . ولكن حقيقة الامر ان هذه الغاية تنقلب الى تمجيد ضمني للفكر والعلم الغربي على حساب العرب : ذلك لانها تتخذ من نواتج الثقافة الغربية مقياسا وتحدد مكانة الفكر العربي تبعا لمدى اقترابه او ابتعاده عن هذا الفكر الغربي او ذاك . فاذا كان العالم العربي قد استبق انيشتين واذا كان المفكر العربي قد استبق كونت او هيوم ، فلا بد انه كان عظيما لهذا السبب ذاته . وهكذا يصبح معيار العظمة هنا هو الوصول الى ما انجزه الغرب . وفي هذا تمجيد ضمني للحضارة الغربية لا يحلم به الغربيون انفسهم . ولو كان لدينا ايمان حقيقي بما انجزه علماؤنا ومفكرونا ، لاقنعنا الانسانية بفضلهم عليها من حيث هم فحسب ، لا من حيث انهم سبقوا افكار هذا العالم او ذاك المفكر الغربي .

ولكي تكتمل لدينا الصورة ، يكفينا ان نسأل انفسنا : هل حدث ذات يوم ان مجد الغربيون احد رجالهم لانه توصل — قبل هؤلاء العلماء او المفكرين العرب — الى رأي من آرائهم ، او لانه استطاع ان يتوسع فيه ويفصله بعدهم ؟ هنا يكمن الفرق بين الثقافة التي تمجد نفسها بثقة ، وتلك التي تمجد نفسها عن طريق الاصرار على مقارنة نفسها بالاخرين وربط نفسها بعجلتهم . ومن المؤكد ان هذه المقارنة الدائمة واتخاذ انجازات الغربيين مقياسا لمدى اصالتنا ، تؤدي اخر الامر الى تثبيت قيمة الثقافة الغربية على نحو مطلق ، اما قيمة ثقافتنا فلا تتأكد الا بقدر ما تنتسب بصورة او باخرى الى تلك الثقافة ، وهذا ما كنت اعنيه حين قلت ان هذا التمجيد اللاتاريخي يؤدي الى عكس الهدف المقصود منه .

واذن فالخطأ لا يكمن في مجرد تمجيد التراث ، وانما يكمن في طريقة التمجيد ذاتها : فهو يقارن دائما بما انجزه الغرب ، وكان الشكل الوحيد الممكن للتقدم الثقافي هو ذلك الذي يوجد في الحضارة الغربية. كما ان التراث يصور كما لو كان قوة حية قادرة على حل جميع مشكلات العصر الحاضر . بل ان المتحمسين يذهبون الى حد القول ان اية هزيمة تلحق بنا ، حتى في الميدان العسكري ، لا بد ان تكون مرتبطة ، بصورة او باخرى ، بموقفنا من هذا التراث : فالتجاهل المزعوم لجذورنا ، ومنها الجذور الدينية ، هو في رأي الكثيرين السبب الحقيقي لهزيمة ١٩٦٧ ، وموقفنا من الماضي هو الذي ادى الى تلك الكارثة ، على حين ان الاداء الافضل الذي قمنا به في عام ١٩٧٣ انما يرجع — في نظر هؤلاء الى اننا ازددنا اقترابا من هذه الجذور بعد ان تبينت لنا فداحة الاضرار التي نجمت عن انفصالنا عنها . وهكذا يخرج التراث خروجا تاما عن مهمته الاصلية ، وعن وظيفته المنطقية التي لا يصح ان يتعداها حتى بالنسبة الى اشد الناس تحمسا له ، ويصبح الماضي هو القادر على تخليصنا من مشاكل الحاضر ، ويظل الفكر « متخلفا » ، راجعا الى الوراء وناظرا الى الخلف وتصبح المواجهة المباشرة للحاضر امرا مستحيل التحقيق في ظل هذه النظرة « التراجعية اللاتاريخية » .

وبعبارة اخرى ، فان هذا النمط من انصار التراث يشوهون معنى الحاضر والماضي على حد سواء : اذ ان الماضي في نظرهم له وظيفة حرية فعالة ، يظل فيها محتفظا بطابعه الخاص ، ولكنه يؤثر في الحاضر ويتحكم فيه بطريقة مضادة للتاريخ ، ومن جهة اخرى فان الحاضر يضيع منه حضوره وحيويته ، اذ ينظر الى عوامل النجاح والاخفاق فيه على انها مرتبطة اساسا بموقفنا من الماضي ، ويفقد منطقه الخاص فعاليته لكي يحل محله منطق مستمد من عصر مغاير اساسا له . ومثل هذا المسلك ، الذي يؤدي الى موقف غير تاريخي ازاء الماضي والحاضر معا ، لا يترتب عليه فقط اخفاق عملي في معالجة مشكلات اللحظة الراهنة ، بل يترتب عليه ايضا اخفاق نظري ذريع في فهم وظيفة التراث وظلم فادح له ، يتم على ايدي اولئك الذين يتخذون من انفسهم انصارا له ، وتكون قوامه هي نفس عملية الدفاع والتبرير التي يظنون انهم يثبتون بها تمجيدهم للتراث .

السمة المميزة للتراث العربي :

لا بد ان تكون للتراث العربي سمة مميزة ، تضفي طابعها الخاص على جميع العوامل السابقة ، سواء منها تلك التي ينحاز لها انصار التراث ام خصومه ، وتنحرف بهذه العوامل في اتجاه خاص مميز للثقافة العربية على وجه التخصيص . فلماذا لم تؤد العناصر اللاعقلية، التي احتشدت بها الثقافة الغربية زمنا طويلا ، او سياسة اضطهاد الفكر الحر التي حفل بها التاريخ الغربي ، الى نتائج مماثلة لتلك التي احدثتها هذه العوامل في العالم العربي ؟ ولماذا استطاع الغرب ان ينهض بالرغم من هذه العوامل السلبية ، بينما كانت نتيجتها الوحيدة في مجتمعنا هي استمرار التخلف ؟ وما الذي يضطر انصار التراث الى التمسك بنظريتهم التراجعية والبحث عن علم العصر كله في نص ديني او كتاب كلاسيكي ؟ ما هي العلة الحقيقية لهذا التطلع المستمر الى الخلف الذي يرتبط — في المجال الفكري — بالتخلف ؟

هذه التساؤلات تتجاوز نطاق الانحياز للتراث او العداء له ، وتنتمي في الواقع الى مجال التشخيص والتعليل ، لا الى مجال التقييم واتخاذ المواقف المؤيدة او المعارضة . وليس من الممكن ان يوصف من يطرح هذه التساؤلات ويحاول تقديم اجابة عنها ، بانه ينتمي الى معسكر انصار التراث او خصومه ، بل هو اساسا شخص يريد ان يفهم ، ويتخذ موقف التحليل العلمي .

اننا نعتقد ان سمة « الانقطاع الحضاري » هي السمة المميزة للتراث الفكري والعلمي في بلادنا العربية ، وهي التي تصبغ بصبغتها الخاصة كل ما اشرنا اليه قبل الان من عوامل ، وتؤدي بانصار التراث وخصومه معا الى اتخاذ مواقف غير سليمة ، وتجعلهم يتوقعون من التراث ما لا ننتظر منه القيام به ، او يحملون عليه لاسباب هو منها بريء . ولو شئنا ان نهتدي الى سبب رئيسي لتخلفنا الفكري ، لقلنا ان هذا السبب هو ان ماضينا وحاضرنا لا يكونان خطا متصلا ، وان هذا الانقطاع هو الذي ادى الى تشويه نظرتنا الى الماضي والحاضر على السواء .

ان العلم والفكر العربي يتسم بفترة ازدهار وصل فيها الى اقصى درجات التقدم المتاحة في العصور الوسطى ، وكان العرب خلال هذه الفترة هم معلمو الانسانية وموجهوها بحق ، وكان مركز الثقل

الحضاري في العالم هو البلاد الناطقة بالعربية ، من الخليج الى جبال البرانس . ولكن هذه الفترة اللامعة ما لبثت ان انطفأت ،ولم يحدث استمرار او اتصال لحركة التقدم ، وتوقف نمو العقل العربي عند مرحلة معينة ، كاد بعدها هذا العقل ان يصبح منسيا . وفي عصر قريب ، قد يكون هو القرن العشرون او التاسع عشر على احسن الفروض ، بدأت مرحلة النهوض من جديد ، وحاولت ان تستعين بذلك العقل الذي كان مكتمل النمو في وقت ما ، ولم يدر بخلدها ان نمو الانسانية ككل كان قد تجاوز هذه المرحلة بكثير ، وان التخلف كان اعمق واوسع مدى من ان يمكن تعويضه عن طريق استئناف السير من جديد ابتداء من النقطة التي توقفت عندها المسيرة قبل زمن طويل.

هذا الانقطاع الثقافي اذن امر واقع ، وليس هنا مجال لتعليله ، ولكن يكفينا ان نقرر حدوثه فحسب ، كظاهرة تاريخية لا سبيل الى انكارها . وحدوث هذا الانقطاع يعني ان العلم والفكر العربي لم يكوّن تراثا متصلا ، استمر منذ فترة ازدهاره حتى وقتنا الحالي بلا توقف ، بل كان فترة مضيئة اعقبها ظلام طويل ، وقد ترتب على عدم استمرار هذه الفترة انه لم تتهيأ لها الفرصة لكي تندمج في عقل الشعب العربي وتصبح مبادئها جزءا من تكوين الانسان الذهني في هذه المنطقة من العالم ، وانما ظل العلم والفكر منعزلين ، ومقتصرين على الصفوة المختارة .

وصحيح ان كل علم وفكر رفيع يبدأ على يد صفوة مختارة كهذه، غير ان استمراره وتوطيده لمكانته يتيح له الفرصة لكي يصبح ، بالتدريج ، مندمجا في الذهن العادي ، داخلا في اطار العتاد العقلي الذي يحمله معه كل انسان.فنظرية كبرنيكوس كانت ، في عصر النهضة، فرضا لا يؤمن به الا قلة من العلماء ، ولكن استمرار التراث الكبرنيكي والجهود التي بذلت من اجل دعم هذا القيض واثباته ، جعلتها تتحول بالتدريج الى عنصر اساسي من عناصر المعلومات الثقافية في ذهن الانسان العادي . وقل مثل ذلك عن نظرية التطور ، وعن مبادىء التحليل النفسي ، وغير ذلك من الكشوف والتحليلات الهامة التي كانت في البداية وقفا على اذهان قليلة ، ثم ادى استمرار التراث العلمي واتصاله الى اندماجها ، بعض الوقت ، في ثقافة الانسان غير المتخصص. اما في حالة التراث العربي ، فان العقلية العادية والسلوك اليومي للانسان العربي لم يكتسب شيئا من مبادئه ، ولم تصبح جزءا من سلوكه مثلما نقول اليوم عن الفرنسي ان نظرته الى الامور ديكارتية . بل ان اشد الناس تحمسا للتراث العربي يقدمون دعواهم على انها اكتشاف لعناصر لا يتوقع العقل العادي ان تكون قد وجدت يوما ما في البيئة العربية ، ولشخصيات لا بد ان ((نندهش)) حين نعلم انها كانت تفكر بهذه الطريقة المستنيرة المتعمقة . وهذه الدهشة في ذاتها دليل على ان تراث هذه الشخصيات لم يندمج فينا ، ولم يصبح جزءا من تكويننا .

على ان الاخطر من ذلك ، في رأيي ، هو ان معنى التراث نفسه يصبح في حالة الانقطاع الثقافي ، محتاجا الى مراجعة جذرية . ذلك لان قيمة اي تراث علمي وفكري ، نريد له ان يكون قوة حية ،انما تكمن في استمراره ، وفي كونه جزءا من تاريخ متصل . فالامتداد الزماني المتصل مصدر اساسي لقوة تأثير التراث ، بل هو جزء لا يتجزأ من معناه الحقيقي . وليس معنى ذلك ان التراث العلمي والفكري يجب ان يسير في خط مستقيم او يرسم خطا بيانيا صاعدا . فكلنا نعرف تلك النكسات المؤقتة والتعرجات والالتواءات التي تطرأ على مسار العلم والفكر في جميع الثقافات ، ولكن المهم في الامر ان يكون المسار في مجموعه سائرا بالرغم من حالات التراجع الجزئية المؤقتة، في طريق صاعد متصل .

ويترتب على هذا المسار المستمر والمتصل للعلم والفكر ، ان تكون قيمة التراث الذي يمثله كامنة في تجاوزه .وهذه عبارة تبدو منطوية على مفارقة واضحة ، ولكن من اليسير فهم معنى هذه القيمة التي يكتسبها التراث عندما يفند اذا ادركنا ان التراث المتصل اشبه ما يكون بالحياة في استمرارها عبر الاجيال المتعاقبة . فالكائن الحي يولد حياة اخرى تنطوي ، في آن واحد ، على معنى استمرار القديم من جهة ، وفنائه من جهة اخرى . وهذا الاستمرار من خلال الفناء هو الشكل الوحيد الذي تستطيع به الحياة ان تؤكد ذاتها . وقل مثل ذلك عن التراث : فهو - اذا كان متصلا - يحيا من خلال عملية تفنيده وتجاوزه .

ولو نظرنا الى اي تراث قديم - علمي مثلا - عبر مسافات زمنية طويلة لبدا لنا ان الحالة الجديدة للعلم منقطعة الصلة به تماما. ولكن حقيقة الامر هي ان هذه الحالة الجديدة لم تنشأ ، ولم تصبح ممكنة ، الا بفضل سلسلة من التطورات كان فيها القديم ذا تأثير في البداية ، ثم ضعف تأثيره بالتدريج نتيجة للنقد والتصحيح، واستمرت عملية التصحيح والتجديد هذه حتى المرحلة التي يبدو فيها ان القديم لم يعد له اي اثر . والواقع انه موجود ، ولكن من خلال فنائه وتصحيحه ونقده ،موجود في الاجيال الجديدة من النظريات والافكار التي ما كانت لتبعث الى الوجود لو لم تكن من سلالة هذا الجد البعيد . فنظرية كبرنيكوس موجودة لدى جاليليو بقوة، وجاليليو كان له تأثيره القوي في ديكارت وفي نيوتن ، ولكن مع مزيد من التعديل والتصحيح . ونيوتن كان هو القوة الدافعة للحركة العلمية التي استمرت طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، والتي ادت في نهاية الامر ، وبعد سلسلة طويلة من التصحيحات والتعديلات ، الى انيشتين في اوائل القرن العشرين . وخلال ذلك كله يوجد القديم في الجديد لا بمعنى ان الجديد يعود الى القديم او يستلهم منه افكاره ، ولكن بمعنى ان القديم يتيح للجديد فرصة تجاوزه وتصحيحه وتفنيده . ومن خلال اخطاء القديم تأتي القوة الدافعة التي تولد الجديد .

اننا ، لو شئنا ان نلخص في كلمة واحدة التضاد بين النظرة الى التراث التي تؤدي الى تقدم فكري ، وتلك التي لا يترتب عليها سوى التخلف ، لقلنا ان التراث في الاولى ، يحيا من خلال موته، اما في الثانية فانه يموت من خلال حياته . في الاولى يكون التراث متصلا ، لا يطرأ عليه انقطاع ، فتكون النتيجة ان كل مرحلة قديمة تمهد الطريق لمرحلة جديدة تعلو عليها ، وتستوعبها في ذاتها ولكن مع تجاوزها وتفنيدها . فالتراث هنا غذاء لجسم حي ، هو جسم المعرفة النامي . ونمو هذا الجسم لا يتحقق الا عن طريق امتصاصه للغذاء، الذي يفنى ويتلاشى بمعنى معين ، ولكنه يحيا ويستمر بمعنى اخر اهم داخل الجسم الحي . اما في الثانية ، حين يحدث انقطاع في التراث ، وحين تتم محاولة الاحياء دون ادراك لمقتضيات العصر الجديد الذي طرأ بعد الانقطاع الطويل ، فان في هذا الاحياء ذاته موتا للتراث ، لانه يبعثه من جديد في غير وقته ، ويزرعه - كالقلب الغريب - في جسم عصر لا بد ان يرفضه .

ومعنى ذلك ان الاحياء الحقيقي للتراث انما يكون عن طريق تجاوزه واتخاذه سلما لمزيد من الصعود . اما احياء الاسترجاع فهو في حقيقته قضاء على التراث ، الذي لا يريد منا ان نستثمره وننفقه، حتى يعود علينا انفاقه بالخير . وحين يدوم اختزان هذه الثروة اطول مما ينبغي فلا بد ان تصبح العملة التي تتألف منها هذه الثروة غير متداولة ،وغير قابلة لان ينتفع منها احد .

درس النهضة الاوروبية :

ولو فكرنا مليا في علاقتنا الراهنة بالتراث العلمي والفكري العربي لتبين لنا ان موقفنا منه موقف الاختزان ، لا الانتفاع

والاستثمار . اما الذين انتفعوا حقا من هذا التراث فهم الاوربيون ، الذين افادوا من جهود العرب في الميادين الفلسفية والفكرية والعلمية خلال الحقبة الاخيرة من العصور الوسطى ، وامتصها جسم المعرفة عندهم فنما بفضلها نموا هائلا في عصر النهضة، واستمر النمو منذ ذلك الحين بلا انقطاع . صحيح ان من الصعب ان نتعرف ، في الحضارة الاوربية الحالية ، على تراثنا هذا تعرفا مباشرا ، ولكن هذا شأن الحياة الحقيقية للتراث ، فمع انك لا تستطيع في اغلب الاحيان ان تتعرف في وجهك الحالي على صورة جدك العاشر (ان كنت تحتفظ بصورة كهذه) فان هذا لا يمنعك من ان تؤكد انه هو الاصل القديم لوجودك . لذلك فان المقدمات التي بنيت عليها هذا البحث تؤدي الى نتيجة لا مفر منها ، هي ان الحضارة الاوربية هي التي حفظت التراث العربي وصانته بالطريقة الصحيحة ، اعني انها صانته عن طريق تجاوزه وتصحيحه ونقده، وضمنت له من خلال موته حياة مستمرة .

ولنقارن بين ما حدث للتراث المستمر ، وما حدث للتراث المنقطع في اوربا . ففي عصر النهضة كان امام الاوربيين تياران يمكن نظريا الاستعانة بهما في احياء العلم : احدهما هو التيار اليوناني ، والاخر هو العربي . وعلى قدر ما انتفع الاوربيون بالتيار الاخير (وهو انتفاع يتسع نطاق الاعتراف به حتى بين اشد المؤرخين الاوربيين اغرافا في تمجيد حضارتهم الخاصة) ، فقد رفضوا التيار الاول . وحين اقول انهم رفضوه فانا لا اعني انهم ظلوا يرفضونه دائما ، او انهم رفضوه في جميع المجالات . فمن المؤكد انهم عادوا الى التراث اليوناني والروماني في مجال الفنون والاداب ، ولكنهم في مجال التفكير العلمي والفلسفي رفضوه رفضا قاطعا . فقد كان اول ما حرص عليه كبار فلاسفة الفترة الاولى من العصر الحديث (حين كان الفلاسفة علماء او موجهين لتيار المعرفة بوجه عام) هو توجيه اقسى الانتقادات الى العلم اليوناني ، والى سلطة ارسطو على وجه التخصيص . ولست بحاجة الى ان اشير الى تلك النصوص المشهورة التي دعا فيها بيكن وديكارت الى الخلاص من سلطة القدماء ، واتخاذ الفكر الواضح ، او المشاهدة والتجربة الواضحة معيارا اوحد لقبول الفكرة والاعتراف بصحتها .

ان من واجبنا في العالم العربي ان ندرس هذا الموقف بامعان، لكي نعرف كيف انتقلت اوربا من مرحلة تخلف طويلة الى اول الطريق الذي اوصلها الى ما هي فيه الان من تقدم ، ولكي تتضح امام اعيننا العوامل التي جعلت الغربيين يتقدمون علينا الى حد هائل ، مع ان نقطة بدايتهم في ذلك العصر - كانت اضعف بكثير مما كنا قد وصلنا اليه قبلهم بقرون عدة .

واول ما نستخلصه من هذه الدراسة هو ان الاوربيين لم يخجلوا من اعلان رفضهم القاطع لتراث كامل ينتمي الى صميم ثقافتهم ، وتمتد اليه جذورها . فقد كان الفلاسفة في هذه الفترة يقفون من تراث الفكر الارسطي الذي سيطر على العصور الوسطى سيطرة كاملة، موقف التحدي الصحيح ، الذي وصل الى حد الغبن والتجني . ذلك لانهم حملوا ارسطو جميع اوزار التأويلات والتشويهات الفاسدة التي صبغت بها آراؤه في العصور الوسطى ، وهاجموا فكره وعلمه على اساس ما لحق به بعد ذلك من تطورات لم يكن ارسطو ذاته مسؤولا عنها ، ولم يكن ليقبلها على الاطلاق لو قدر له ان يعرف شيئا عنها . وكانت نقطة بداية العلماء - من امثال جاليليو - هي ضرورة تحرير الفكر من سلطة القدماء ، والتوجه الى الطبيعة مباشرة ، بدلا من كتب التراث ، من اجل فهم العالم وقوانينه . ولم يكن في موقف الرفض القاطع هذا ما يعيبهم ، بل لقد اصبح هذا الموقف هو اساس مجدهم وهو الذي وضعهم على قمة الفكر والعلم في عصرهم .

ولو بحثنا عن العامل الذي جعل الفكر والعلم الاوربي يرفض تراثه القديم على هذا النحو القاطع ، الذي وصل - كما قلنا - الى حد القسوة لوجدنا ان هذا العامل كان في حقيقته انقطاع التراث فالفكر والعلم القديم كان في عصره شيئا هائلا بحق ، وكان مصدر امجاد للامة التي ظهر فيها ما زال العالم يعترف لها بها حتى اليوم . ولكن تجمد هذا التراث في العصور الوسطى الاوربية ، ووقوفه عند حدوده القديمة ، او حتى تراجعه عنها ،وعدم قدرته على تطوير ذاته في حركة متصلة يعمل فيها القديم على استيعاب الجديد ، في داخله مع تجاوزه على الدوام - كل ذلك كان من المحتم ان يؤدي باقطاب الفكر والعلم في عصر النهضة واوائل العصر الحديث الى ان يشنوا حملة ضارية ضد التراث ، ويتصوروا ان التقدم الحقيقي لن يتحقق الا عن طريق رفع شعار ((البدء من جديد)) في جميع المجالات ، ولم يمنع ذلك ، بطبيعة الحال ، من ان يتخذ الاوربيون فيما بعد موقفا متوازنا من التراث القديم حين وضعوه في اطاره التاريخي ، ولم يعودوا ينظرون اليه على انه قوة تنافس الحاضر ، فعندئذ ، حين بدا الحاضر الاوروبي يمتلىء بمضمون غني ، لم يعد هناك ما يخجل في الاعتراف بقيمة التراث الكلاسيكي وفي تمجيده ، بوصفه قوة كانت لها قيمتها الكبرى في عصرها ، وان تكن التطورات التالية قد تجاوزتها الى حد لا متناه. ولنقل بعبارة اخرى ان النظرة التاريخية الى التراث تؤدي الى ازالة كل تناقض بين تمجيد التراث والاعتراف بتخلفه . فهو يمجد لانه كان شيئا رفيعا في عصره على حين ان تخلفه يظهر واضحا اذا ما قورن بالاوضاع التي تجاوزته في العصر الحاضر .

وهكذا نستخلص من استيعاب درس النهضة الاوربية وموقفها من التراث حقيقتين على اعظم جانب من الاهمية .

الاولى هي ان من الممكن ان تقوم نهضة علمية وفكرية رفيعة المستوى في مراحلها الاولى ، على اساس الرفض الحاسم للتراث، وذلك حين يكون هناك انقطاع في التراث يمنع من استمراره في خط متصل حتى الحاضر . وعندئذ لا بد ان ترفع النهضة شعار ((البدء من جديد)) كعلامة على تحدي التراث .

والثانية هي ان التطور والتقدم المستمر في المعرفة يساعد على الوصول الى نظرة تاريخية الى التراث ، يختفي فيها التناقض بين تمجيده والاعتراف بتخلفه .

الصلة بين التخلف والاغتراب :

ان المقارنة بين موقف الاوربيين من تراثهم ، بل من تراثنا نحن ايضا ، وموقف الثقافة العربية من هذا التراث ، تكشف لنا عن مصدر اساسي من مصادر تخلفنا الفكري . وهذا التخلف يتخذ في العصر الحاضر ، شكل الاغتراب والتمزق ، الذي لا يمهد لانطلاقة جديدة الى الامام ، بل يعبر عن حالة من العجز عن مواجهة العصر والعجز عن نسيانه في الآن نفسه . فالعقل العربي ، في المرحلة الراهنة من تاريخه ، مغترب بصورة مزدوجة ، وهو لا يتلقى هذا الاغتراب من الخارج ، او من قوة تفرضه عليه ، بل انه هو الذي يفرضه على ذاته باصرار وعناد ، فتكون النتيجة الوحيدة لذلك هي بقاؤه حيث هو، على حين ان العالم من حوله يجري بسرعة مذهلة لكي يحتل في كل يوم مواقع جديدة ، يغزوها العقل السليم .

ولقد الفنا ان يحدثنا الكتاب في بلادنا عن ذلك الاغتراب ((المكاني)) الذي يتمثل لدى المتعلقين بثقافة بلاد غير بلادهم وهم اولئك الذين تجدهم حولك اينما ذهبت : يكملون ما يعجزون عن التعبير عنه بكلمات اجنبية ، ويقتبسون من بلاد بعيدة اسلوب حياتهم اليومية ، وشكل ملبسهم وربما طريقة ايماءاتهم واشاراتهم .

هؤلاء الناس مغتربون مكانيا لان جسمهم في اوطانهم وعقلهم في اوطان اخرى نائية . وربما كان كل مثقف متعلق بالفكر الغربي ـ بمعنى ما ـ من هؤلاء المغتربين « مكانيا » ، ومن ثم فهو هدف للحملات التي يشيع توجيهها ضد « الغزو الحضاري » والثقافات المستوردة التي تهدد اصالتنا بافدح الخطر .

غير ان اصحاب هذه الحملات هم انفسهم مغتربون بمعنى اخطر، لانه اشد خفاء . ذلك لان النصير المتحمس للتراث يغترب عن عصره، وعن حاضره وينعلق بعصر تفصله عنه ابعاد زمانية كبيرة . ومثل هذا الاغتراب الزماني امر لا مفر منه بالنسبة الى كل من يلتمس في التراث اجابات كاملة عن الاسئلة التي يثيرها العصر الحاضر :فهو مفروض على ذلك الذي يبحث في التراث اللغوي عن كل افاق العصر المستحدثة ، ويعتقد ان عجزنا اللغوي انما يرجع الى عدم قدرتنا على التنقيب عن كنز الالفاظ والتعبيرات التي كانت تعبر عن كل ما نريده من معان في التراث اللغوي ، وهو مفروض على من يلتمس في حكمة الاقدمين حلا لكل مشكلات العصر الاخلاقية ، وعلى من يجد في سلوك القدماء في المعارك مرشدا او موجها في الحرب الحديثة، الى اخر هذه الامثلة التي يحفل بها عالم الفكر في بلادنا العربية. مثل هذه الانماط الفكرية ـ وهي كثيرة ـ لا بد ان تكون مغتربة ، حتى لو تنكرت للعصر الذي تعيش فيه ، وسعت الى قطع روابطها به، وظل فكرها وقلبها مرتبطا بالعصر القديم الذي تتركز فيه كل امالها . ذلك لان الحاضر يفرض نفسه على المرء مهما حاول ان يهرب منه : انه حولك اينما ذهبت ، ومهما دفنت رأسك في رمال الصحراء ، او في رمال البيداء . ولا بد ان يظهر الاغتراب في حياة هؤلاء المتنكرين للعصر على شكل عجز عن فهم ما يدور فيه او عدم قدرة على السلوك السوي ، او تمسك بعادات لا تلقى من الاخرين الا السخرية ، او ـ على احسن الفروض ـ احساس طاغ بان كل شيء في العصر الحاضر خطأ ، وبان الايام الطيبة قد ولت الى غير رجعة ، وبان المرء قد كتب عليه ان يعيش في عصر ويتعلق بعصراخر. وهذا من اجلى صورها .

ان المأساة التي تنطوي عليها هذه الازمة هي ان اصحاب هذا الاتجاه يبحثون عن الانتماء ، ويفتشون عن جذورهم العميقة ، ولكنهم يزدادون اغترابا كلما توهموا انهم دعوا روابطهم بهذه الجذور. لان ذلك الاغتراب الزمني قد يكون اخطر من الاغتراب المكاني. فصحيح ان من يرتبط الى حد مفرط بثقافة معاصرة تنتمي الى مجتمع غريب عن مجتمعه هو ـ الى هذا الحد ـ شخص مغترب،ولكن الايؤدي بعد الشقة في الزمان الى اغتراب اخطر ؟ الا يمكن ان تكون ثقافة المجتمع الذي ننتمي اليه غريبة عنا اذا كان يفصلها عنا بعد زمني وحضاري هائل ؟ وهل نستطيع ان نقول بصدق اننا منتمون حين نتعلق بثقافة هي حقا منتمية الى مجتمعنا ، ولكنها ظهرت في عصر تختلف جميع مقوماته عن عصرنا الى حد اننا لا نستطيع ان نتعرف على اي منها في حياتنا الراهنة ؟ الا تزداد وطأة هذا النوع من الاغتراب في عصرنا الحاضر بالذات ، حيث اصبح الجيل الجديد منفصلا عن الجيل السابق عليه مباشرة « بفجوة » اصبحت موضوعا للدراسات ومثيرة للازمات ؟

ان المكان في عصرنا ينكمش . والعالم يتجه الى التقارب الفكري وتكوين ثقافة ذات طابع عالمي تقوم فيها التكنولوجيا الحديثة بمهمة تخفيف الحواجز بين الثقافات المحلية . وفي مقابل ذلك تحدث في الزمان حالة عكسية : فهو يزداد امتدادا الى حد ان الفارق بين جيلين متعاقبين قد يزيد الان عن الفارق بين عشرة اجيال في القرون الماضية . وفي مثل هذا العصر الذي تزداد فيه المسافات الزمانية اتساعا وتزداد فيه المسافات المكانية ضيقا ،قد تكون العودة الى ثقافة سحيقة القدم مؤدية الى اغتراب اشد من ذلك الذي يؤدي اليه التعلق بثقافة بعيدة مكانيا .وبطبيعة الحال فان المغتربين زمانيا ينكرون ذلك عن طريق نظرة معينة الى الزمان، يؤكدون فيها ان التغير وهم ، وان الزمن لم يتقدم ، وان التطور خداع ، اي انهم يعزون بنظرة سكونية الى الزمان . ولكن التسارع المتزايد للتغير يثبت انهم ، في هذا ايضا ، انما يخدعون انفسهم.

خاتمة :

تبدو النغمة التي نختم بها هذا البحث نغمة حزينة ، اذ يتضح منها ان من ينكر التراث مغترب ، ومن يتمسك به مغترب ، ويبدو ـ تبعا لذلك ـ ان القصور والعجز الفكري امر مكتوب على الجميع.

على ان هدفنا ـ كما قلنا في مستهل هذا البحث ـ ليس حل اشكال التخلف الفكري بقدر ما هو القاء ضوء جديد على بعض المفاهيم الاساسية التي يشيع استخدامها عند معالجة موضوع التخلف. ومن المؤكد ان تصحيح هذه المفاهيم ، او على الاقل كشف اوجه القصور والخطأ في استخداماتها الجارية هو امر له فائدته ايجابية ، لانه يمثل الخطوة الاولى في الطرق السليم ـ ونحن لا نطمع في ان نحقق اكثر من هذه الخطوة الاولى ، اما بقية الخطوات فانها رسالة جيل كامل، ومجتمع باسره ، اذا توافر شرطا الاقتناع والارادة .

وتحقيقا لهذا الهدف ، نود ان نختم هذا البحث بعرض لاهم المفاهيم والافكار التي يمكن ان يؤدي هذا البحث الى تغييرها ، وهو عرض لا يقتصر على تلخيص ما جاء من قبل في البحث ، بل انه يستخلص بعض النتائج التي تؤدي اليها المقدمات المعروضة في البحث ، والتي لا تظهر في هذه المقدمات الا بصورة ضمنية .

اولا : ان معنى التراث ذاته في ثقافتنا المعاصرة يحتاج الى مراجعة اساسية ، ذلك لان التراث الحقيقي هو الذي يندمج في التاريخ اللاحق ويصبح جزءا لا يتجزأ منه ، اما التراث المنقطع،وغير المندمج، فربما لم يكن يستحق هذا الاسم . وما دامت كثير من مبادىء هذا التراث ومقوماته لم تصبح (لاسباب متعددة) جزءاً من تكوين العقل العربي (بالمعنى الذي اصبحت فيه مبادىء بيكن وهيوم جزءا من العقلية الانجليزية ، او مبادىء ديكارت جزءا من العقلية الفرنسية) فان شرطا اساسيا من شروط « التراث » لا يتوافر فيها .

ثانيا : يترتب على ذلك ان فكرة « احياء » التراث لها عندنا موقع فريد ومعنى غير مالوف . ذلك لان التراث، بالمعنى الحقيقي، اعني التراث « المندمج » لا يحتاج الى احياء ، لانه حي بطبيعته ،حي في تجاوز التطورات التالية له وتصحيحها اياه ، بل في تفنيدها له. اما الاحياء الذي ندعو اليه فهو بعث للماضي بطريقة لا تاريخية واعادة كشف له بعد طول انقطاع في عصر مختلف ، مع توقع قيامه بوظيفة لا يستطيع التراث الحقيقي ان يقوم بها على الاطلاق . وهي حل مشكلات الحاضر .

ثالثا : واذن فالمشكلة الحقيقية التي جعلت من نظرتنا الى التراث عاملا رئيسيا في تخلفنا الفكري ، ليست كون هذا التراث مليئا بالعناصر الغريبة او الخرافية او اللاعقلية (مع اعترافنا بالخطورة الشديدة لهذه العناصر) ،بل في كون هذا التراث منافسا للحاضر بطريقة « لا تاريخية » والوضع الصحيح هو الا تكون هناك اية منافسة بين الماضي والحاضر ، لان الحاضر يضم الماضي في داخله

ويتفوق عليه بنفس المعنى الذي تتفوق به الاجيال الجديدة على الاجيال القديمة دون منافسة بينها . فالمفاضلة بين الماضي والحاضر امر لا معنى له ، اذا كانت النظرة الى التراث الفكري سليمة وصحيحة ، على حين ان هذه المفاضلة تشغل قدرا هائلا من خلافاتنا الفكرية وصراعاتنا الايديولوجية .

رابعا : ومعنى ذلك ان التشخيص الذي نقدمه لظاهرة التخلف الفكري يتخلص من التضاد بين انصار التراث وخصومه ، ويتجنب اخطاء الفريقين المستمرة ، من لوم للتراث بلا تحفظ ، او امتداح له الى حد اطالة فعاليته حتى العصر الحاضر ، لان هذا التشخيص يضع التراث في اطاره التاريخي ، ويؤكد الفارق النوعي بينه وبين الحاضر اي استحالة المقارنة بينهما .وهكذا يتيح لنا هذا التحديد للمفاهيم ان نتجنب الوقوع في شراك المعركة التي لا تنتهي بين انصار الماضي وخصومه ، والتي يرى فيها كل فريق ما يريد ان يراه في التراث في ضوء فهمه للحاضر ولطريقة السلوك فيه .

خامسا : من هذه النقطة الاخيرة يتبين لنا ان الصراعات الحقيقية حول التراث هي في الواقع صراعات حول الحاضر ، فاذا كنت ترى في التراث ما يؤيد الفكر الاشتراكي مثلا ، او كنت ترى فيه ما يؤيد الحكم الثيوقراطي المبني على سلطة الدين وحدها ،فان الخلاف بين هذا وذاك لا يرجع الى موقفين متعلقين بطريقة فهم التراث ، بقدر ما يرجع الى موقفين متعلقين بالحاضر ، يتم اسقاطهما على التراث .

سادسا : ومعنى ذلك ان مشكلة التراث ترتد في حقيقتها ، الى ما فعلناه نحن به ، وطريقة تناول العصور التالية له ،وموقفها منه ، فاذا كانت تختزنه بطريقة سلبية دون انتفاع ودون تداول ، فانها تعبر بذلك عن عجزها هي ، لا عن عجز التراث في ذاته ولذلك فان تخلف التراث هو تخلفنا نحن ، وعيوبه هي عيوبنا .

سابعا : ان اصلاح حاضرنا من خلال منطق العصر هو الاحياء الحقيقي للعناصر المجيدة والزاهية في تراثنا ، حتى لو لم يكن من الممكن التعرف على هذه العناصر في ثقافتنا الحالية . ولا بد ان يؤدي امتلاء الحاضر بالمعنى وبالمضمون والهدف الى نظرة اكثر ثقة، واكثر موضوعية الى التراث . اما فراغ الحاضر وعجزه فهو الذي يؤدي الى تشويه فكرتنا عن الماضي ، اما بالمدح الزائد واما بالذم المفرط .

وبعد ، فان الكثيرين يدعون الى عصر نهضة ، مواز لعصر النهضة العربية ، حين يحدث في الثلث الاخير من القرن العشرين، لا كثيرا من الصراعات التي كانت تدور في عصر النهضة الاوروبية بين عقلية العصور الوسطى والعقلية البادئة في التحرر ، تدور في حياتنا المعاصرة ، كما يظهر فيها ذلك التعايش غير المستقر ، وغير المريح ، بين هاتين العقليتين . وكل ما اود ان اقوله هو ان عصر النهضة العربية ، حين يحدث في الثلث الاخير منالقرن العشرين ، لا بد ان يكون مختلفا بصورة جذرية عن نهضة تحدث في القرن السادس عشر . كما ان سلوك اولئك الذين يجدون امامهم امثلة سابقة شقت الطريق امام العالم ، ينبغي ان يكون مختلفا عن سلوك اولئك الذين كانوا روادا اوائل لهذا الطريق ، والذين تحملوا وحدهم عبء التجربة الاولى وعانوا مشاكلها . ومع كل ذلك فقد كانت نظرتهم الى تراثهم ، في عصر نهضتهم ، نظرة ناضجة، لا تخجل من الاعتراف بالاختلاف الجذري بينه وبين حاضرهم الجديد ، وكانت بذلك عاملا حاسما في القضاء السريع على تخلفهم الفكري. فهل نقبل نحن ان تكون نظرتنا الى التراث ، في عصر نهضتنا الحالي ، اقل نضوجا ، واشد تخلفا ؟

د . قسطنطين زريق

تعليق على بحث ((التخلف الفكري وأبعاده الحضاريـــة)) للدكتور فـؤاد زكريا

ان البحث الـــذي وضعه الدكتور فؤاد زكريا فـــي موضوع ((التخلف الفكري وأبعاده الحضارية)) جدير بكل عناية وتدبر لانـه يتناول مشكلة من أهم مشكلات الواقع العربي المعاصر ، ويعالجهـــا بتجرد ووعي واطلاع ونفاذ . ولما كان قد طلب مني أن أعلق على هـذا البحث ، فاني اورد الملاحظات التالية راجيا ان تأتي تتمة لجهده ، وان تسهم في استخلاص جوهر هـــذه المشكلة ورسم أبعادها ، وفي توضيح بعض جوانبها ، وفي اثارة النقـاش وتركيـز الحـوار حولها ، تحقيقا للغرض الذي استهدفته الندوة الكريمة .

١ ـ يخيل اليّ ان الدكتور زكريا نظر الى موضـوع ((التخلف الفكري وأبعاده الحضارية)) من زاوية واحدة هي نظرتنا الى تراثنا . ففي رأيه ان هذه نظرة خاطئة في جـــوهرها لكونها ((لا تاريخية)) (ص ٢ ، س ٦) ، وهي التي أدت الى تخلفنا الفكري الحـــاضر . هذه النظرة الخاطئة ، واثرها الفريد في واقعنا الفكري ، همـــا محور البحث ومنطلق المواقف التي يتخذها الباحث . ففي الصفحة الاولـى مثلا (س ٨ من أدنى) يقول : ((ومن ثم فان تحليــل عوامل التخلف الفكري العربي ينبغي أن يرتكز اساسا على بحث تلك الصلة الفريـدة بين الماضي والحاضر في العقـــل العربي ...)) . وفي الصفحـة التالية (س ٨ من أدنى) : ((وسوف يكون جهدي خلال هذا البحث منصبا على اثبات ان الطريقة التي طرحت بها هذه المشكلة ، ســواء من جانب انصار التراث ام خصومه ، لم تكن الطريقـــة الصحيحة ، وان هذه النظرة المخطئة الى التراث ، والى ثقافتنا الماضية فـــي صلتها بالحاضر من اهم أسباب التخلف الفكري ، وعدم الاستقـــرار الحضاري في عالمنا العربي)) . وفي ص ١٩ (س ١١) : ((ان المقارنة بين موقف الاوروبيين من تراثهم ، بل من تراثنا نحن ايضا ومـوقف الثقافة العربية من هذا التراث ، تكشف لنا عن مصدر أساسي من مصادر تخلفنا الفكري)) . وفي ص ٢٢ (س ٩ من أدنى) : ((فالمشكلة الحقيقية التي جعلت من نظرتنا الى التراث عاملا رئيسيا في تخلفنا الفكري ...)) .

فهذه النظرة هي اذن : ((عامل رئيسي)) فـي تخلفنا الفكري ، أو ((مصدر أساسي)) من مصادره ، أو سبب ((من أهم أسبابه)) ، وينبغي ان تكون أساسيا لتحليل عوامله .

٢ ـ على ان الدكتور زكريا يقـــول ، من جهة ثانية (ص ٩ ، س ٥ من أدنى) : ان هـــــذه النظرة ((اللاتاريخية)) الخاطئة هي ((من أوضح مظاهر التخلف الفكري في بلادنا)) . وهنا لا بد للمرء من أن يتساءل : هل هذه النظرة ((اللاتاريخية)) الخاطئة ، التي أحسن الدكتور زكريا في ابرازها وتفصيلها ، عامل أو سبب أو مصـــدر (رئيسي أو هام) لتخلفنا الفكري ، أم هي مظهر من أوضح مظاهره ؟ ونحن نعلم جيدا ان كثيرا من الاحداث التاريخية والاوضاع الانسانيـة ـ ان لم نقل جميعها ـ هي بالوقت نفسه أسباب ومظاهر ونتـــائج . فتخلفنا التربوي مثلا هو علة من علل ضعفنا الاقتصادي ، ولكن هـذا بدوره هو ايضا علة لذلك . فالاسباب والمظاهر والنتائج تكون فـي اغلب الاحوال متشابكة متفاعلة ، ومن الصعب جدا فصل بعضها عن بعض ، ومن العسير عند تحليلنا لاي وضع من الاوضاع ان نميز بيـن ((سببيته)) من ناحية و ((ظاهريته)) من ناحية اخرى . واني أرى ان الدكتور زكريا قد اقتصر أو كاد على الوجه ((السببي)) لنظرتنـــا الخاطئة الى التراث ، وجعلها مدار بحثه في تعليل تخلفنا الفكـري ، ولم يشر الى وجهها ((الظاهري)) او ((المظهري)) الا اشارة عارضة . اما أنا فاوافقه على ان هذه النظرة الخاطئة هي سبب من أسبـــاب تخلفنا الفكري ، ولكني لا أرى لها ذلك الدور الرئيسي الذي يميزها به ، واعتبرها مظهرا ونتيجة اكثر منها عاملا وسببا . وبكلمة اخرى : اننا لسنا ، في الدرجة الاولى ، متخلفين فكريا لاننا ننظر الى تراثنا نظرة خاطئة ، وانما نحن ننظر هذه النظرة بسبب تخلفنا الفكري .

٣ ـ ومن هنا كنت أرجـــو أن تكون نظرة الدكتور زكريا الى الموضوع اوسع واشمل ، أي أن تتناول مختلف عوامل تخلفنا الفكـري ومظاهره ، لا ان يقتصر على العامل الـذي يبرزه . وهو نفسه ينعت هذا العامل بانه رئيسي أو أساسي او هام ، ولكنه ، اذ يصب اهتمامه عليه ، يكاد يوحي بانه العامل الرئيسي او الاساسي او الاهم ، ان لم نقل العامل الوحيد . أليس ثمة عوامل اخرى ، رئيسية او غير رئيسية ، وما هي ؟ ثم ما هي مظاهر هذا التخلف الفكري ونتائجه ؟ اني أعترف ان الموضوع واسع غير محدد ، وقد يضل المرء في شعابه المتشابكة . ولا ضير على الباحث ان يقصر بحثه على جانب من جوانبه كالاسباب دون المظاهر أو المظاهر دون الاسباب ، او حتى على سبب معين او مظهر محدود ، ولكن لا بد له في هذه الحال من ان يضـــع موضوعه ضمـن نطاقه الشامل . فملاحظتي العامة على بحث الدكتور زكريا هي اذن ملاحظة مزدوجة : فمن جهة ان تعليله لتخلفنا الفكري هو ، بالفعل ، تعليل احدى الظواهر ، في حين اني أجد الاحـداث التاريخية أوسع واشد تعقدا من ان تكون ناشئة عن عامل واحد مهمـا يكـن شانه ، ومن جهة ثانية ان ما يراه عاملا اوليا وما كاد يجعله عاملا وحيدا لتخلفناالفكري (اي نظرتنا الخاطئة الى التراث) اراه بمنظوري مظهرا ونتيجة بالدرجة الاولى وسببا بالدرجة الثانية او الثالثة .

٤ ـ ومن هنا فاني أعتقد انه يجب ان نخرج من الوضع الذاتـي للعقل العربي المعاصر في نظرته الى الماضي الى السياق الموضـوعي لذلك الماضي . والحقيقة الكبرى التي تواجهنا في ذلك السياق هـو ما أشار اليه الدكتور زكريـا عند كلامه عـن ((الانقطـاع الحضاري)) (ص ١٣) . فالحضارة العربية ، بعد ان نمت وزهت وأثمرت عـدة قرون ، توقفت عن النمو والاثمار ، وهذا التوقف ، كما هي الحال في كل حضارة من الحضارات ، هو بدء الانحلال والتخلف . وقـــد نختلف ـ حسب مفاهيمنا لمباعث الحضارة ومقوماتها ولتطوير مجرى التاريخ ـ في تعيين بدء هذا التوقف . ولكن لا مجال للاختلاف فـي حقيقته وواقعه . فلا بد اذن من استكشاف اسبابه وتحليل عوامـله لان هذه الاسباب والعوامل هي التي ادت في نهاية الامر الى تخلفنا الفكري الحاضر . وليسمح لي الدكتور زكريا ان اخالفه عندما يقـول (ص ١٣ ، بدء الفقرة الثالثة) : ((هـــذا الانقطاع الثقافي اذن أمر واقـــع ، وليس هنا مجال تحليـله ، ولكن يكفينا ان نقرر حدوثه فحسب)) .ذلك اني اعتبر ان النظر في هذا الانقطاع ومحاولة تحليـل عوامله يجب ان يكون مرتكز هذا البحث ومنطلق المعالجة ، لان الانقطاع الحضاري ، او التوقف الحضاري ، هو الذي ادى الى تخلفنا الفكري الحاضر . فما هي اسبابه وعوامله ؟ لماذا توقفت الحضـــارة العربية

عن النمو والانتاج والعطاء ، فتخلفت وورثنا نحن منها هذا التخلف ؟ وهنا لا بد من اشارة عارضة ، ولكنها هامة . فقد بدأ الدكتور زكريا كلامه عن هذه الظاهرة او السمة بتسميتها « الانقطاع الحضاري » ، ثم عاد فجعلها « الانقطاع الثقافي » (ص ١٣ ، بدء الفقرتين الاولى والثالثة) . وحبذا لو التزم التسمية الاولى ، لان الحضارة اوسع من الثقافة واشمل ، بل انها تؤلف كيانا عضويا موحدا يضم الى الاوضاع الثقافية الاوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية وسواها . والثقافة ، مهما يعظم تقديرنا لها ، تبقى عنصرا من عناصر الحضارة او وجها من وجوهها او جزءا من مضمونها .

نعود ، بعد هذه الملاحظة العارضة ، الى تساؤلنا : لماذا انقطعت او توقفت الحضارة العربية : أكان ذلك لعجز العرب عن التغلب على عصبياتهم القبلية والعائلية والفردية والانصهار في ولاء أو رابطة اعظم واوسع ، أم للعنعنات والمنازعات الجنسية بينهم وبين سواهم من الشعوب التي انخرطت تحت راية الاسلام ؟ ام لان بعض هذه الشعوب لم تكن لها سابقة في الحضارة ، فلم تسهم في الانجاز الحضاري الاسلامي ، بل العكس عطلته وشلت حيويته عندما تسلمت زمام الحكم والسيطرة ، أم لان العرب بعد فتوحاتهم الباهرة اخلدوا يفقدون روح المبادرة والاقدام وينصرفون الى التلهي والتنعم ، أم لان الانجاز الحضاري العربي ذاته — على عظمته — كانت تعتريه نواقص جوهرية هي التي أدت آخر الامر الى توقفه وانقطاعه ، ام لان هذا الانقطاع هو سنة التاريخ وسبيل كل حضارة من الحضارات ، فكل حضارة تولد وتنمو وتزدهر ثم لا بد لها من ان تفسد وتنحل ، أم لاجتماع بعض العوامل او كلها ، أم لعوامل اخرى غيرها ؟ اقول ان تحري هذه العوامل الموضوعية لتوقف الحضارة العربية او انقطاعها ضروري لفهم تخلفنا الفكري الحاضر ، الذي هو وليد هذا التوقف او الانقطاع ، وضروري كذلك لمعالجة التخلف المذكور ومحاولة الخروج منه الى الحيوية الفكرية والتقدم الحضاري .

٥ — وما دمنا في مجال الكلام عن هذا الانقطاع ، يجدر بنا ان نثير تساؤلا آخر . أصحيح ، كما قال الدكتور زكريا (ص ١٣ ، س ١ — ٢) ، « ان سمة الانقطاع الحضاري هي الصفة المميزة للتراث الفكري والعلمي في بلادنا العربية » . اني اعتبر هذا القول صحيحا اذا كان المعني به ظاهرة بارزة من ظواهر تراثنا ، وهي ظاهرة لا نستطيع انكارها . اما اذا كان المقصود به ان هذا الانقطاع هو الصفة المميزة للتراث العربي دون غيره من التراثات ، فاني لا أستطيع قبوله. ولعل ما يثير الشك في نفسي هو قوله في مفتتح بحثه (ص ١ ، س ٨ من ادنى) عن الموقف العقلي العربي الحاضر : « ومن ثم فان تحليل عوامل التخلف الفكري العربي ينبغي أن يرتكز اساسا على بحث تلك الصلة الفريدة بين الماضي والحاضر في العقل العربي ، وهي صلة أزعم انه لا يوجد لها نظير في الثقافات الاخرى » ، و (ص ٢ ، س ٢) : « ان السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر في الثقافة العربية ، هي ان الماضي ماثل دائما امام الحاضر ، لا بوصفه مندمجا في هذا الحاضر ومتداخلا فيه ، بل بوصفه قوة مستقلة عنه ، منافسة له ... ولو شئت ان الخص هذه السمة في كلمة واحدة ، لقلت ان نظرتنا الى الماضي « لا تاريخية » » .

اني ، من جهتي ، ازعم ان لا الانقطاع الحضاري كظاهرة موضوعية للتراث العربي هو ظاهرة مقصورة على التراث العربي او مميزة له عن التراثات الاخرى ، ولا الموقف الذاتي العربي المعاصر من هذا التراث هو سمة تنفرد بها ثقافتنا العربية الحاضرة وليس لها نظير في الثقافات الاخرى . ان الانقطاع قد حدث في كل حضارة انسانية سابقة زهت ثم انحطت وتفسخت ، ولست ارى ان حضارتنا العربية هي فريدة في هذا المجال . ويكفيني هنا ان احيل القارىء الى الكتاب الجليل للمؤرخ الشهير ارنولد توينبي « دراسة في التاريخ » ، والذي يحلل سياق نيف وعشرين من الحضارات الكبرى التي قامت في التاريخ ويظهر انها كلها — ما عدا الحضارة الغربية الحديثة — قد توقفت وركدت بعد نموها وازدهارها وتضعضعت وانحلت بسبب هذا التوقف والركود . حتى الحضارة الغربية الحديثة فان ثمة مظاهر خطيرة عديدة توحي بانها هي ايضا قد دخلت مرحلة التضعضع والانحلال . فهل يصح اذن ان نقول ان « الانقطاع الحضاري » هو صفة مميزة للحضارة العربية اذا كان المقصود انه يميزها عن سواها من الحضارات ؟ الم يكن هذا شأن الحضارة الهندية والحضارة الصينية ، بل شأن الحضارة الغربية ذاتها التي توقفت وانقطع سياقها — قليلا او كثيرا على اختلاف بين المؤرخين والمحللين — طيلة عدة قرون في العصر الوسيط ؟

وكذلك فيما يتعلق بالموقف الانقطاعي الذاتي في العقل العربي بين الماضي والحاضر ، أصحيح ان هذا الموقف هو ظاهرة « لا يوجد لها نظير في الثقافات الاخرى » و « السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر في البلاد العربية »؟ اني اميل الى الاعتقاد ان هذه الظاهرة تسم ادوار التخلف والانحطاط في اية حضارة كان لها ماض زاه وانجاز سابق رائع . فان من سمات تخلفها انها تتلفت الى الماضي ولا تتطلع الى المستقبل ، فتتخدر بشعور الاعتزاز بالتراث ولا تحس بضرورة « تجاوزه » ، ويغدو هذا التراث عبئا عليها شالا ومهمدا ، بدلا من ان يكون باعثا ومحييا كما هي الحال في أدوار الانبعاث والنمو . يصبح الماضي محط النظر ومرتكز الطموح فينفصل عن واقع الحاضر ، بدلا من ان يكون خاضعا للنقد ومنطلقا لانجازات جديدة « تتجاوزه » وتسمو عليه ، او كما يقول الدكتور زكريا (ص ١١ ، س ٨ من ادنى) : « يصبح الماضي هو القادر على تخليصنا من مشاكل الحاضر ، ويظل الفكر « متخلفا » ، راجعا الى الوراء وناظرا الى الخلف وتصبح المواجهة المباشرة للحاضر امرا مستحيل التحقيق في ظل هذه النظرة التراجعية اللاتاريخية » . اني أزعم ان هذه النظرة التراجعية هي سمة لادوار التخلف والتضعضع في الحضارات والثقافات بوجه عام لا سمة تنفرد بها الثقافة العربية .

٦ — وثمة ملاحظة اخرى على ظاهرة الانقطاع هذه . ما هو الذي انقطع بالفعل ؟ ان جوابنا على هذا يتوقف على مفهومنا للتراث. ويخيل اليّ ان الدكتور زكريا يقصر هذا المفهوم على « الفترة اللامعة » التي « وصل فيها (العلم والفكر العربي) الى اقصى درجات التقدم المتاحة في القرون الوسطى » (ص ١٣ ، س ١٣ و ٩ — ١٠) والتي تلتها فترة انتشار الظلام وتوقف التقدم الممتدة الى عصر قريب « قد يكون هو القرن العشرون او التاسع عشر على أحسن الفروض » (ص ١٣ ، س ١٥ — ١٦) . ومن هنا قوله « ان ماضينا وحاضرنا لا يكونان خطا متصلا وان هذا الانقطاع هو الذي ادى الى تشويه نظرتنا الى الماضي والحاضر على السواء » (ص ١٣ ، س ٧ — ٨) . والواقع هو ان تاريخنا ، كتواريخ جميع الشعوب ، يكون خطا متصلا، وان الذي انقطع ليس التاريخ او التراث بكامله ، وانما الذي انقطع هو الابداع الحضاري ، والذي توقف هو التقدم الحضاري . ولذلك يجب الا نقصر « التراث » على الانتاج الايجابي والاشعاع المضيء في فترة معينة فحسب ، بل ان نمده على جميع ما ورثنا من الماضي من عهوده اللامعة والمظلمة معا ، عهود الابداع والتقدم وعهود الركود والتاخر . والواقع هو ان الفرد العربي العادي اليوم يتحسس باحاسيس وينطلق من مفاهيم هي مزيج مما تلقاه من تراثه كله ، وخصوصا من تراثه القريب الذي ساد فيه التخلف وتغلب الجهل على العلم و « الغيبيات والافكار الاسطورية » على الجهد العقلي . ولذا ، فلا بد من غربلة هذا التراث ، ومن فصل ايجابياته عن سلبياته ، لانه لا يزال فاعلا فينا ، شئنا ام ابينا ، فعلينا ان نتحرى آثاره المختلفة في حياتنا لنعزز ما يصلح لحاضرنا ولمستقبلنا ولنتخلص مما لا يصلح بل يعيق ويسيء .

٧ — اني اوافق الدكتور زكريا في « ان الاحياء الحقيقي للتراث انما يكون عن طريق تجاوزه واتخاذه سلما لمزيد من الصعود . اما احياء الاسترجاع فهو في حقيقته قضاء على التراث » (ص ١٦ ،

س ١١ – ١٣) . ولكن كيف يمكننا ان نتجاوز هذا التراث ونتخذه سلما لمزيد من الصعود اذا لم نعرفه على حقيقته ؟ واذا لم ننتقده ونغربله ؟ وليس يجدينا كما يقول : « الامتناع عن توجيه الذم أو المدح الى التراث ، الا اذا كان ذلك داخل الاطـار التاريخي الخاص به » (ص ٥ ، س ٤ من أدنى) . طبعا لا يحق لنا ان نطبق على الماضي مقاييس الحاضر ، ولكن يمكننا على الاقل ان نتساءل : لماذا استطاع التراث ان يزهو ضمن الاطار التاريخي الخاص به ، ولماذا عجـز عن ان « يتجاوز » هذا الاطار الى اطار آخر ؟ ومن مجابهتنا لهذا التساؤل تتضح لنا امكانات تجاوزه في الوقت الحاضر ، وهكذا يكون الاحياء الحقيقي نابعا من نقد التراث . اما الاسترجاع فحسب ، الذي يضيق بالنقد ويفي اعادة الماضي كما هو ، فاني ارى مع الدكتور زكريا انه في حقيقته قضاء على التراث ، بل أذهب الى القول – ولا أشك في ان الدكتور زكريا يوافقني عليه – انه قضاء لا على التراث فحسب ، بل على الحاضر والمستقبل ايضا .

٨ – ولكن اذا كان الاسترجاع المطلق أمر غير مرغوب فيه ، بل ليس ممكنا حتى لو اردناه ، فان هذا يجب ألا يجرنا الى الطـرف الآخر فنقول : « ان من الممكن ان تقوم نهضة علمية وفكرية رفيعة المستوى في مراحلها الاولى ، على اساس الرفض الحاسم للتراث ، وذلك حين يكون هناك انقطاع في التراث يمنع من استمراره في خط متصل حتى الحاضر . وعندئذ لا بد ان ترفع النهضة شعار « البدء من جديد » كعلامة على تحدي التراث » (ص ١٩ ، س ٣ – ٦) . قد ترفع النهضة هذا الشعار ولكن هل يمكنها ان تطبقه فعلا ؟ انـي اقر انه يجب ان نبدأ من واقع الحاضر ، بل من تطلعات المستقبل . ولكن هل يمكننا ان نقطع صلتنا بالماضي قطعا باتا حتى في المراحل الاولى من نهضتنا ؟ ألا يكون هذا القطع موقفا « لا تاريخيا » مقـابلا للموقف « اللاتاريخي » الآخر الذي تحدث عنه الدكتور زكريا مطولا وحذرنا من مغبانه . لا ضير علينا اذا كنا نعني ب « تحدي التراث » مجابهته ونقده والتصميم على تجاوزه ، اما اذا كنا نعـني « الرفض الحاسم للتراث » ، فاني أزعم ان هذا الرفض الحاسم هو ، كالاسترجاع المطلق ، أمر غير مرغوب فيه ، وغير ممكن حتى لو أردناه ، لان الحاضر هو وليد الماضي ونتاج التراث . نستطيـع – بل يجب علينا – ان نتجاوز الماضي على ان يتضمن هذا التجاوز كل ما في الماضي من خير وابداع . ولست أظن انه يكفينا في عملية التجاوز هذه ان نتوجه الى الحضارة الاوروبية وحدها على أساس « ان الحضارة الاوروبية هي التي حفظت التراث العربي وصانته بالطريقة الصحيحة ، أعني انها صانته عن طريق تجاوزه وتصحيحه وتفنيده ، وضمنت له من خلال موته حياة مستمرة » (ص ١٧ ، س ٢ – ٤) . قد تكـون الحضارة الاوروبية قد حفظت التراث العـربي العلمي والفلسفي وتجاوزته ، ولكن ثمة جوانب اخرى من التراث العربي ، وأهمهـا التراث الادبي ، لم تعرفه الحضارة الاوروبية ولم تتجاوزه بالتصحيح والتفنيد ولم تضمن له من خلال موته فيها حياة مستمرة ، كمـا ان هناك تراثا عربيا فنيا ، في العمـارة والصنع والزخرفة والموسيقى ، قد عرفته الحضارة الاوروبية ، ولكن ظلت له شخصيته الخاصة ولم يذب او يتجاوز في تلك الحضارة . ان استكشاف العناصر الابداعية في هذه الجوانب من تراثنا ، واستخلاص حوافز الابداع في ما اخذه الغرب وتمثله ثم تجاوزه من علم وفلسفة ، جديران بأن يعززا نهضتنا، وان يحفظا بالوقت ذاته أصالتنا . وبكلمة اخرى : ان تصميمنا على التجرد من كل ما في تراثنا مـن رواسب التأخر والتخلف يجب ان يتماشى مع حرصنا على استعادة كل ما احتواه من حوافز الانطلاق والتقـدم .

٩ – ولنطبق هذا على « درس النهضة الاوروبية » الذي حلله الدكتور زكريا (ص ١٧ – ١٩) . ومما ذكره في تحليله هذا : « وأول ما نستخلصه من هذه الدراسة هو ان الاوروبيـين لـم يخجلوا من اعلان رفضهم القاطع لتراث كامل ينتمي الى صميم ثقـافتهم » (ص ١٧ ، س ٥ من ادنى) . ويفهم من الجملة التالية ان الدكتور زكريا يعني بهذا التراث الكامل « تراث الفكر الارسطي » (س ٣ من ادنى) . ويرى بعض الباحثين ان الاوروبيين لم يرفضوا التراث الارسطـي بكامله . لعلهم رفضوا المنطق وما وراء الطبيعة والعلوم الطبيعيـة ، ولكنهم ظلوا يتأثرون بكتب أرسطو الاخلاقية والسياسية . ثم لما جاءتهم كتب افلاطون وأرسطو باصولها اليونانية من اهـل القسطنطينية اللاجئين الى اوربا اقبلوا على دراستها بنهم لانهم ، بدافـع اعجابهم بالاصول اليونانية ، كانوا حريصين على الاطلاع عليها مباشرة لا عن طريق ترجماتها العربية او العبرية فحسب . ولكن لو فرضنا انهـم ثاروا على الفكر الارسطي ورفضوه فان هذا الفكر ، على أهميتـه وسيادته طيلة القرون الوسطى ، لم يكن يمثـل التراث الفلسفي اليوناني بكامله . اذ يجب الا ننسى ان الفكر اليوناني من ايـام طاليس بدأ يتجه نحو الطبيعة ويتساءل عن ظواهرها وعللها ويتحراها بالاساليب العقلية ، ثم جاء سقراط وافلاطون وأرسطو فاضافوا الى الاهتمام بالطبيعة الاهتمام بالانسان بالاساليب العقليـة ايضا . وهكذا كان العقلانية الاوروبية في عصر النهضة وما بعدهـا جذورهـا العميقة في الفكر اليوناني ، وكان رجال النهضة ورجال عصر التنوير واعين لهذه الجذور ، ولا أظننا نستطيع القول انهم « في مجال التفكيـر العلمي والفلسفي رفضوه (التراث اليوناني والروماني) رفضـا قاطعا » (ص ١٧ ، س ١٣) . ومع ان الدكتور زكريا يؤكـد ان الاوروبيين « عادوا الى التراث اليوناني والروماني في مجال الفنـون والآداب » (ص ١٧ ، س ١١ – ١٢) ، فان هذا التأكيد يكاد يأتي عرضا ، لان النهضة الاوروبية تمثل عنده في جوهرها موقف الرفض القاطع للقدماء « ولم يكن في موقف الرفض القاطع هذا ما يعيبهم، بل قد اصبح هذا الموقف هو اساس مجدهم وهو الذي وضعهم عـلى قمة الفكر والعلم في القرون الوسطى » (ص ١٨ ، س ٦ – ٨) . وفي رأينا ان حركة النهضة لم تكن تمثل رفضا قاطعا . انها كانت ، من جهة ، رفضا للعقلية اللاهوتية الكلامية الوسيطية التي جنـدت منطق ارسطو وفلسفته لغاياتها ، ولكنها كانت ايضا ، من جهـة اخرى ، بعثا للتراث اليوناني في عقلانيته وللتراث اليوناني اللاتيني في « انسانيتهما » ، وفي روائع أصـولهما الادبية والفنية . ان « النهضة » كانت حركة بنزعات التجدد والتأصل معـا . ومن هنا كانت عظمتها وكان اثرها البارز في الحضارة الاوروبية .

١٠ – وبعد ، فقد أطلنا الحديث عن التراث وكدنا نخرج عـن الموضوع الاصلي وهو : « التخلف الفكري وأبعـاده الحضارية » . فلا بد اذن من ان نتحرى العوامل المختلفة لهذا التخلف ، وان نتساءل عن أبعاده الحضارية . ولست أدري بالضبط ما هو المقصود بهـذه « الابعاد » . ان هذا التعبير يحتاج الى مزيد من التدقيق والتوضيح. فهل المقصود هو اثار تخلفنا الفكري في اوضاعنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية وفي سلوكنا الخاص والعام ، أم المقصود هو دلالة تخلفنا الفكري على وضعنا الحضاري العام . ومهما يكن من امر ، فان هذا الجانب من الموضوع يحتاج الى دراسة خاصة والى معالجة يصعب ان يستوعبها نطاق البحث الذي نحن بصدده .

ويسرني في ختام هذا « التعليق » ان أعود فاشيد بما في هـذا البحث من موضوعية وجرأة وتجديدية ، ومن تأكيد سديد عـلى « التاريخية » الصحيحة ، وعلى ضرورة تجاوز الماضي ، وعلى أولوية الحاضر ، ومن تسلسل منطقي ووضوح فكري . كما أعود الى القـول ان ملاحظاتي ليست سوى تتمة لهذا البحث ارجو ان يجد فيهـا الدكتور زكريا والمشتركون في الندوة ما هو حري بالاعتبار والتـدبر والنقاش .

د . انور عبد الملك

الخصوصية والاصالة

ـ ١ ـ

على رأس القضايا التي يواجهها الفكر والمفكر العربي اذ يتعرض لقضية النهضة بوجه عام ، والنهضة الحضارية بوجه خاص ، ذلك التناقض الذي يستشعره المثقف العربي بين مفهومي الـ « اصالة » والـ « عصرية » . ومرد ذلك الى ان الفكر العربي والمفكر العربي الذي يعي ذلك الفكر ويعبر عنه ويطوره انما يتحرك في اطار الفكر الاجتماعي والفلسفي الحديث ، وبالتالي لا يملك ان يخرج عليه ما دام انه قابل للمفاهيم والنظريات والمناهج المكونة لذلك الفكرالحديث . وفي هذا يكمن الخطر كل الخطر .

ان الفكر الاجتماعي والفلسفي الحديث يتكون من مجموعة من المفاهيم ، والنظريات ، والمناهج التي وجدت صورنها الحالية فيالغرب ـ في اوروبا اولا ثم في امريكا الشمالية بعد حين ، في الفترة التي تتراوح بين القرن الخامس عشر والقرن العشرين . وهذه الفترة بالتدقيق انما هي مرحلة صعود الغرب الاوروبي الى مكانة الهيمنة على مصائر ومفاتيح العالم ، يعد بداية الاكتشافات البحريةالكبرى ، وتكون البورجوازيات التجارية الوطنية في اوروبا وتكون الفلسفة الانسانية ، العقلانية ، الليبرالية ، العلمية ، على اختلاف مدارسها في اوروبا . ومعنى هذا ان ما نطلق عليه الفكر الاجتماعي الفلسفي لم يتكون كنتيجة للدراسة المقارنة للمجتمعات القومية والمناطق الثقافية والبيئات الحضارية المختلفة التي منها يتكون العالم ، تلك الدراسة التي وحدها يمكن ان تكون ارضية صالحة لاقامة الاحكام والتحليلات والقضايا النظرية العامة ـ وانما يمثل كما بينا مرارا وتكرارا بالتفصيل ، الرصيد الفكري المرحلي لمرحلة هيمنة الغرب ، وهو بالتالي يمكن اعتباره على احسن الفروض مجموعة من القضايا والافكار السابقة على المرحلة العلمية والتي يمكن ان تستعمل كافتراضات علمية فقط لا غير .

ومن بين هذه الافتراضات ان عملية التطور الاجتماعي ليس فقط عملية لا نهائية وانما هي ايضا عملية تتكون في الاساس من ارجاع جميع المجتمعات القومية والمناطق الثقافية والبيئات الحضارية بالقوة ـ القوة السياسية بمعناها الشامل ، وفي قلبها تلك العلاقة الحذرية بين السلطة السياسية والهيمنة الفكرية ـ الى نمط تكون وتطور المجتمعات الغربية المتقدمة . من هنا ، من هنا ، بالضبط، بدأ ذلك التناقض الذي قلناه بين الاصالة والعصرية . فالعالم العربي ، حول مصر ، يكون احدى دائرتين في الحضارة الشرقية بوجه عام الى جانب دائرة آسيا حول الصين . والعالم العربي ، حول مصر ، يستشعر تماما في اعماقه انه فقد الصدارة منذ القرن الخامس عشر بالضبط ، عندما « اصبحت بلاد مصر خيرها لغيرها » ، اي عندما اصبحت ديار الاسلام والامة العربية محلا لموجات متتالية من الغزو الصليبي والاستعمار التقليدي ثم الامبريالية والصهيونية .

وعلى هذا الاساس فان اشكالية حركة التحرر في العالم العربي ليست اشكالية الانتقال من مرحلة الاحتلال والتبعية والرجعية الى مرحلة الاستقلال والتحرر والثورة الاجتماعية ، كما هو الحال مثلا في امريكا اللاتينية او بعض القطاعات في افريقيا السوداء، وانما هي على وجه التدقيق ثورة من اجل الانتقال من التدهور الحضاري الى النهضة الحضارية . وجدير بالذكر هنا ان تعبير النهضة كان ولا يزال التعبير المركزي للمصطلح السياسي لنهضة مصر والعالم العربي منذ مطلع القرن التاسع عشر ، كما كان تماما في اليابان والصين وفييتنام وقطاعات من الهند . ان النهضة الحضارية هي وجهة ذلك النسيج المتشعب من الحركاتالاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية والوجدانية والدينية التي منها يتشكل معدن التحرك العربي المعاصر كله .

من هنا اذن ، كما بينا ، اصبحت الاشكالية الاساسية للتحرك العربي هي المحاولة على تبين الاجوبة الصالحة لتساؤلين : لماذا الانحطاط ؟ وكيف تتحقق النهضة ؟

فريق ذهب الى تأكيد الاصالة ، ووجد وجهته الفلسفية فيما اطلقنا عليه الاصولية الاسلامية . وفريق ثان وجد وجهتهالفلسفية فيما اطلقنا عليه العصرية الليبرالية . وقد بينا ان تأزم الامبريالية، وما صاحبه من عجز البورجوازية المحلية في انجاز مهام الثورة الوطنية التحريرية حول الثلاثينيات من هذا القرن ، ترتب عليهما تفرع كل من هذين الاتجاهين الرئيسيين الى شعبتين ، شعبة محافظة ، وشعبة راديكالية جذرية . فانقسم الاتجاه العصري الليبرالي الى شعبة محافظة تتكون من احزاب وايدولوجيات البورجوازية المحلية ، وشعبة راديكالية جذرية اتجهت نحو الاشتراكية بوجه عام والماركسية الوطنية بوجه خاص . وانقسم اتجاه الاصولية الاسلامية الى شعبة محافظة اتخذت وجه السلفية وايدولوجية الاخوان المسلمين ، وشعبة راديكالية جذرية اتخذت في الاساس وجه التنظيمات والايدولوجيات القومية العربية بوجه عام وما اطلق عليه الناصرية بوجه خاص .

ومن هنا تبرز صعوبة الاحتفاظ بالتناقض الذي ورثه العقل العربي من اطاره الغربي . لم تعد الاصالة حكرا على اتجاه او مدرسة وانما اصبحت القاسم المشترك لاهتمامات القطاع الاكبر من المدارس الفكرية والقوة السياسية المتحركة في عالمنا العربي اليوم . ولم تعد العصرية او المعاصرة حكرا على قطاع معين ، وانما اصبحت في الصف الاولمن اهتمامات عين هذه المدارس الفكرية والقوىالسياسية. حقيقة حاول الاتجاه السلفي ان يصبغ فكرة الاصالة بمضمون رجعي متخلف وكأنه في تناقض مع التحرك العصري ومقتضياته . كما ان الجناح المرتمي بين احضان الامبريالية الغربية ـ جناح العملاء الحضاريين ـ يتشبث باطروحة براقة ساذجة مؤداها ان العصرية تدير ظهرها الى الاصالة وكأنهما في تناقض تام .

لكن الارضية الاجتماعية والسياسية والفكرية في العالم العربي تبدلت جوهريا وفي الاساس وبوجه شامل ، كما قلنا وبينا مرارا . وليست موجة التحركات التي اعادت ولا زالت تعيد تشكيل المجتمعات العربية اليوم ، وليست السويس و٦ اكتوبر ، الا دليلا ساطعا على ذلك .

اذن يجدر بنا ان نتساءل : ما هي العلاقة بين الاصالة والعصرية ؟ واذا كان هناك تناقض لا يزال قائما ، سواء بشكل صريح او ضمني ، في العقل العربي ، فكيف يمكن الربط بين الاصالة والعصرية ؟ او بعبارة اخرى : كيف يمكن تحقيق العصرية الاصيلة

في عالمنا العربي اليوم ؟

— ٢ —

يمكن البحث عن الاصالة ، بعد الاعتراف بان العالم يتكون من وحدات قومية ومناطق ثقافية وبيئات حضارية متمايزة ، على مستوى او في صعيد الروح المجردة ، اي في مستوى مثالي . وهذا تماما ما فعله ويفعله المستشرقون ومن حولهم ذلك الحشد الهزيل من العملاء الحضاريين العرب فالاصالة عندهم اقرب ما تكون الى متحف للمخلفات والرواسب ، فكل ما هو متخلف وصالح لوقف التقدم — والذي تتكون منه العقلية الاسطورية على وجه التدقيق، يطلق عليه انه اصيل ، وتسلط عليه الاضواء ، وينكب عليه الدارسون والمنظرون باسم المحافظة على الشخصية القومية وجذورالماضي.الخ.

ومن ناحية اخرى جاء ماكس فيبر ، عميد الفكر الاجتماعي في الغرب الناهض لماركس ، يؤكد ان كل قومية تتشكل حول نمط مثالي idealtypus وان ذلك النمط المثالي هو معطى مجرد ، لم يتشكل ، وبالتالي لا يمكن اعادة تشكيله وفقا للتطور التاريخي المتميز لمجتمعات قومية بشرية متميزة . هكذا باختصار تم الالتقاء بين المستشرقين السلفيين والفكر الاجتماعي المثالي في وقتنا هذا.

ولا يخفى على الاذهان ما في هذه النزعة من ضرب الوحدة القومية والجبهة الوطنية المتحدة وتقسيمها بشكل مفتعل بين انصار الاصالة — بهذا المعنى المسمم المحدود — واخوانهم في الوطن . فهناك مثلا في افريقيا الشمالية على وجه التحديد ما يسمى « تعليما اصوليا » ، وهو التعليم باللغة العربية حسب المناهج الازهرية ، الى جانب التعليم العصري ، وكأن الوطن يجمع بين قوميتين متميزتين حوله ، وكأن التراث العربي الاسلامي يمثل الردة او وجهته الماضي ، وكأن تقليد الغرب هو وحده الجدير بان ينعت بالعصرية. هكذا تنقسم الطبقة السياسية على بعضها ، في عملية انتحارية لا يفيد منها الا الاستعمار .

— ٣ —

وعلى هذا الاساس ، رأينا ان نركز جهودنا الميدانية ومحاولاتنا النظرية حول اعادة تشكيل النظرية الاجتماعية عامة على اساس تفاعل المجتمعات في الشرق والغرب . وقد اقتضى هذا المجهود التركيز بشكل اساسي على مفتاح نظري قادر على الربط بين المجتمعات والمعطيات من ناحية ومستوى التعميم النظري من ناحية اخرى ، وكان هذا المفتاح هو : تصور الخصوصية ، وقد عبرنا عنه بشكل محدد عام ١٩٧٠ ، على اساس العمل القائم المنشور تباعا منذ عام ١٩٦٢ .

ان تصور الخصوصية يتشكل من مستويات ثلاثة :

١ — المستوى الاول يعنى بالتركيب الداخلي لتصور الخصوصية. وعندنا ان هذا التركيب الداخلي يهدف الى تبين النمط المتميز للاستمرارية الاجتماعية لمجتمع قومي معين . وهذا النمط انما هو على وجه التحديد نمط العلاقة المتبادلة والتأليف بين اربعة عوامل محورية تكوينية لكل مجتمع اي لكل استمرارية اجتماعية :

أ — عامل انتاج الحياة المادية لمجتمع معين في اطاره الجغرافي والايكولوجي (وهذا ما يطلق عليه اسلوب الانتاج) .

ب — اعادة انتاج الحياة (وهذا هو بعد الحياة الجنسية البيولوجية على وجه التحديد) .

ج — النظام الاجتماعي (السلطة والدولة) .

د — العلاقات مع البعد الزمني (نهائية الحياة الانسانية ، الاديان والفلسفات) .

ان تطبيق هذا المربع التكويني على المعطيات الاقتصادية الاولية سوف يثري تحليلنا للمجتمعات البشرية الى درجة كبيرة جدا .

٢ — المستوى الثاني يعني بتحريك هذا المربع التكويني عبر التطور التاريخي في اطاره الجغرافي المحدد :

أ — التطور التاريخي يضع في المقام الاول عنصر الزمان . ومن هنا الاهمية المركزية لمفهوم ما اطلقنا عليه « عمق المجال التاريخي » . فكلما تعمق ذلك البعد ، كلما امكن ان ندقق في ادراكنا لكيفية تحرك المربع التكويني للاستمرارية الاجتماعية . ومن حسن الحظ ان الغالبية الكبرى للمجتمعات البشرية تتكون من مجتمعات قومية تتراوح بين اقدم القوميات في العالم (مصر ام الدنيا)وبين المجتمعات القومية الحديثة في اوروبا الغربية مثلا .

ب — اما عنصر « المكان » — الذي عني به بطريقة مبدعة خلاقة الدكتور جمال حمدان حديثا — فانه يعني على وجه التحديد ان كل مجتمع بشري يحيا ويتطور في مجال جغرافي محدد بالنسبة للمجالات الجغرافية الاخرى ، وهذا ما تعني به الجغرافيا السياسية geopolitic ، كما انه يمارس وجوده وتطوره التاريخي فيمجال جغرافي له تركيب داخلي محدد وهذا ما تعني به الايكولوجيا التي ترصد الامكانيات والطاقات البشرية والحيوية معا .

٣ — المستوى الثالث هو مستوى التفاعل الجدلي بين عوامل الاستمرارية وعوامل التغير . وعلى وجه التحديد : ان تحريك المربع التكويني على مدى التطور التاريخي في اطاره الجغرافي سوف يشكل العلاقات المتبادلة ، وبالتالي الاهمية النسبية ، لكل عنصر من العناصر التكوينية الاربعة بطريقة محددة ، مما يؤدي ، على مر الاجيال ، الى تشكيل خصوصية كل مجتمع قومي محدد ، مثلا : دور الدولة والجيش في الحياة المصرية ، اهمية مستوى الثقافة الوطنية في ايطاليا والمانيا ، ايديولوجية اقتحام الحدود واللاقومية من المجتمع الامريكي ، النزعة التجريبية الموضوعية في المجتمع الانجليزي ، استيعاب التناقضات في دائرة الشخصية القومية في المجتمع الصيني الخ ..

وجملة القول ، وهذه الصفحات القلائل ، مجرد لفت نظر الى اهمية الموضوع ، ان تصور الخصوصية الذي نقدمه في اعمالنا يهدف الى تسليح الفكر المعاصر وخاصة الفكر القومي العقلاني التقدمي ، باداة علمية ، مبنية على التحليل التاريخي الموضوعي الدقيق ، لتبين ما هو اصيل حقيقة في الاستمرارية التاريخية لمجتمع قومي معين ، وما هو ، بالتالي ، القالب القومي المتميز الذي يمكن ويجب اثراؤه بعدد من المعطيات والتجارب العصرية دون غيرها كما انه ، وقد يكون هذا اهم بكثير ، يمنح الفكر المعاصر ورجاله الوسيلة الفعالة للتعجيل بعملية تطوير المجتمعات القوميةبحيث تصبح عصرية قومية على اساس اصالتها الموضوعية التاريخية، ومن خلال هذه الاصالة الموضوعية التاريخية — دون تقليد الغرب المتازم حضاريا كما يبشر بذلك عملاؤه الحضاريون بين صفوفنا . وعلى وجه التخصيص فان تبين الفروق النوعية يمكننا من تبين سبل التحرك الاكثر فعالية وتجنب مناطق التازم المزمنة . اي انه يمكننا من التحرك مع حركة الجدلية الاجتماعية لمجتمعاتنا القومية في طورها المعاصر ،اي ان نواكب ونمارس عملية الصيرورة التاريخية من الداخل — من الداخل كعقول واعية صاحبة سيادة ،لا كعقول عميلة لقوى الهيمنة الخارجية التي لا تهدف الا الى الاحتفاظ بعالمنا العربي في مكانة التبعية ، بينما وجهتنا هي النهضة الحضارية.

— ٤ —

ولنحاول الان ان نطبق عمليا مفهوم الخصوصية ، علنا نتبين فعاليته في ادراك ابعاد التحرك السياسي للمجتمعات المعاصرة .

١ — ولنبدا مثلا بتطبيق مفهوم الخصوصية على المجتمعالمصري. والفرض هنا بطبيعة الامر ليس هو التدليل على ان مصر بلد يمتاز بالخصوصية — ما دام كل مجتمع متاصل في التاريخ له خصوصيته

التميزة ، وانما هو تحديد نوعية الخصوصية المصرية كما تحددت عبر التاريخ وكما تندرج امامنا اليوم .

ان المجتمع المصري ، بوصفه مجتمعا ثابتا ، تواجد على ارض مصر كما هي الان منذ نحو سبعة الاف عام ، ومن قبلها ما يقرب من عشرة الاف عام على شكل مجتمعات محلية غير موحدة في شمال وادي النيل . المجتمع المصري الثابت ، اي المجتمع المصري القومي او « القومية المصرية » عاش في سهل ضيق حول ضفتي النيل وهو محاصر بالصحاري ، وهذا كله في منطقة جغرافية مسطحة من الشلالات الى البحر الابيض . ومعنى هذا انه لا سبيل الى استعمال مياه النهر للزراعة ، اي لانتاج الغذاء الضروري لحياة المجتمع البشري ، الا بواسطة السيطرة على مجرى نهر النيل من الشلالات حتى مصبه في البحر الابيض . وهذا العمل لا سبيل الى تحقيقه الا بواسطة تنظيم مركزي موحد يستطيع ان يدبر المياه ويحفر القنوات ويبني السدود والجسور وينظم الري والصرف والملاحة النهرية — على اساس ان موارد الامطار محدودة تكاد لا تذكر في مناخ مصر . ومن ناحية اخرى فان موقع مصر الجغرافي — بين الشرق والغرب تاريخيا وفي العصر الحالي ايضا ، وبين القارات الثلاث التي تحركت فيها الانسانية بشكل اساسي حتى القرن الثامن عشر — جعل منها منطقة العبور التجاري والاقتصادي والانساني والعسكري ، وبالتالي جعل منها ارض الغزو المرموقة — وهذا ما تم بالضبط منذ الهكسوس حتى الدولة الصهيونية والاسطول السادس .

وقد فرضت هذه الظروف القاسية على مصر ومجتمعها ، عبر سبعة الاف سنة من التاريخ ، ان تحيا حياة موحدة الى ابعد درجة ، على ان تكون سلطة الدولة المركزية الموحدة هي مفتاح الوجود القومي كله : في مجال الانتاج ، عن طريق الري والزراعة والتجارة ثم الصناعة ، في مجال الوجود القومي وصيانة مصر كمجتمع قومي ثابت ، بواسطة الجيش الوطني وهو محور جهاز الدولة المصري عبر عشرات الاجيال من احمس الى محمد علي وجمال عبدالناصر . وقد فرضت ايضا ان تتحقق هذه الوحدة من صعيد الفكر والوجدان ، وهذا ما تم بالفعل : فقد تتالت حضارات ثلاث على ارض مصر ، الفرعونية ، ثم القبطية ، ثم الاسلامية العربية ، وثلاثتها تتسم بسمة التوحيدية الفلسفية والدينية مما يتفق في الاساس مع حاجة مصر التاريخية الى تحقيق اكبر قدر من الكثافة الموحدة المركزة للحفاظ على وجودها والاستمرار في اداء رسالتها .

هذا اذن هو باختصار كبير التشكيل التاريخي لنمط الاستمرارية الاجتماعية للمجتمع القومي المصري . ولا يغيب عن الباحث لحظة واحدة ما في هذا التحديد من قسوة على انماط التحرك السياسي والاجتماعي والفكري الواردة من بيئات وقارات لم تمارس استمراريتها الاجتماعية كما مارستها مصر بالذات .

وعلى وجه التحديد ، فان هذا النمط من الخصوصية يجعل لزاما على من يتصدى لتطوير الجدلية الاجتماعية في مصر ان يدرك جيدا ذلك الرباط الجذري الحيوي الذي لا يمكن فصمه بين شعب مصر ودولته ، بين جيش مصر وشعبها ، بين وحدة الوجدان والضمير والتفكير وطبقاتها الاجتماعية ومدارسها الفكرية والسياسية المختلفة . ان تطوير المجتمع المصري لا يهدف الى احلال طبقة اجتماعية مكان طبقة اخرى ، كما في بوليفيا مثلا او جزر المالديف ، وانما يهدف الى احلال جبهة من الطبقات والفئات الاجتماعية والمدارس والتيارات الفكرية والفسفية المختلفة محل جبهة اخرى قد تتفق عناصرها الى حد ما مع جبهة القوى الجديدة وانما تختلف عنها تماما فيما يتعلق بكيفية علاج العروة الوثقى في قلب المجتمع المصري لتحقيق مهام الحفاظ على المجتمع المصري وتامين استمراريته ، وتمكينه من التقدم لانجاز المهام التاريخية التي يحددها لنفسه في كل مرحلة من مراحل التاريخ .

٢) ولو طبقنا مفهوم الخصوصية على اليابان لادركنا مدى فعاليته .

ان مجموعة الجزر التي تتكون منها اليابان هي مجموعة جزر صخرية ، ضحلة ، لا تكاد تعرف الانتاج الزراعي ، وهي محاصرة بوحشية شديدة بالمحيط الهادي ، مما جعل منها منطقة على منأى من موجات الغزو الاجنبية حتى منتصف القرن التاسع عشر . وفي العصر الحديث وبعد الفتح الاجنبي وبعد ثورة ميجي الصناعية التجديدية التي قامت في اليابان بعد نصف قرن من محمد علي وعلى نمط تجربته العظيمة ، أدرك اليابان انه ايضا لا يملك المواد الاولية ولا مصادر الطاقة التي هو في حاجة ماسة اليها في عصر التصنيع .

وقد ترتب على هذين العاملين الاساسيين ان المجتمع الياباني وجد نفسه مضطرا للتواجد كمجتمع وللاستمرار كمجتمع أن يفرض بين صفوفه قطاعا عسكريا شديد الاحكام تسيطر عليه مجموعة صغيرة الحجم من قادة السلاح وأصحاب الامر في تدبير انتاج ما تيسر وتوزيع محاصيله القليلة بشكل محصور لا رحمة فيه . والحق ان دراسة المجتمع الياباني المعاصر اليوم تبرهن بشكل ساطع على ان هذا النظام الاقطاعي العسكري ، وفي قلبه شخصية الامبراطور بوصفه رمزا للامة لا رئيسا للدولة ، ما زال قائما وراء سراب المداخن والمصانع ونوادي الليل المتامركة .

ان هذا النمط من الخصوصية اليابانية هو بالضبط ذلك الذي يجعل اليابان قادرا على التحرك بسرعة خارقة في أي مجال قومي يختاره ، سواء أكان الصناعة الالكترونية أو الحرب ، سواء أكان الانفتاح الدبلوماسي أو فرض أقسى صور التقشف لمواجهة ازمة البترول مثلا . وهو نفس النمط الذي يجعل الغرب في تشكك دائم وسخط دائم على اليابان .

ومن بين الظواهر الاخرى التي لا بد أن يدرسها العقل العربي على أساس مفهوم الخصوصية الذي قدمناه منذ ١٩٦٢ : الامة العربية ، النهضة العربية ، أوروبا ، الغرب ، الصين ، روسيا ، اميركا اللاتينية ، الخ ... وبطبيعة الامر لا يمكن ان نتناول هذه القضايا هنا ، وانما وجب التنبيه اليها بغية القيام بعمل جماعي تنقيبي دقيق هو الآن من مقتضيات نهضتنا .

واذا أردنا ايجاز الموضوع لقلنا : ان خصوصية مصر مثلا ليست في حانات خان الخليلي وتجمعات الطريقة الشاذلية ، وان كانت من عناصرها ، وانما في دور الجيش والشعب معا في الوجدان القومي كما ظهر ذلك بشكل ساطع يومي ٩ و ١٠ يونيو ١٩٦٧ ويوم جنازة الرئيس جمال عبد الناصر ويوم ٦ اكتوبر ١٩٧٣ وما تلاه من تحرك تاريخي هز أركان ميزان القوى في العالم اجمع .

ونقول ايضا للايجاز والتوضيح ان نهضة العالم العربي اليوم — من محمد علي ورفاعة الطهطاوي والافغاني حتى حرب الجزائر والسويس وفلسطين و٦ اكتوبر وما سيجيء حتما ، وهو آت — لا تكمن في تحقيق مجالات أوفر للاستثمارات الغربية ، ولا في جذب الملايين من السياح الى شواطئنا وانما تعمل على كسر الهيمنة الغربية المتنكرة لحضارات الشرق على مصائر العالم المعاصر واشراك الشرق الناهض بشكل فعال وقيادي في تخطيط مجرى مصائر العالم خلال عشرات الاجيال القادمة .

ومن هنا كانت أهمية مفهوم الخصوصية والنظرية الاجتماعية القائمة على أساسه .

القاهرة — باريس

محمود امين العالم

تعليق على بحث « الخصوصية والاصالة » للدكتور أنور عبد الملك

الصفحات القلائل التي يعرض فيها الدكتور أنور عبد الملك مفهومه عن « الخصوصية والاصالة » هي في الحقيقة خلاصة مركزة لطائفة من الابحاث التي أغنى بها الدراسات الاجتماعية طوال الخمسة عشر عاما الماضية ، فضلا عن أنها ثمرة خبرة حية عاشها مفكرا ومناضلا في مصر قبل مغادرتها الى فرنسا في بداية عام ١٩٥٩ ، فمنذ عام ١٩٦٢ ـ أي منذ صدور كتابه « مصر مجتمع عسكري » حتى كتابه الجامع « الجدل الاجتماعي » ، قدم د. عبد الملك اكثر من ثمانية كتب في مجالات الدراسات الاجتماعية النظرية عامة ، والتطبيقية بوجه خاص . وكان النصيب الاوفى من هذه الدراسات لمصر وللبلاد العربية وللبلاد حديثة النمو . ود. عبد الملك يشارك الى جانب ذلك في مختلف المؤتمرات العالمية الخاصة بعلم الاجتماع ، ويرأس بعض جلساتها ولجانها ، وتترجم كتبه الى العديد من لغات العالم .

ولم يكن البحث العلمي الخالص هو وحده الذي يحرك فكر د. عبد الملك ، وانما تحس في كتاباته بحرارة المواطن العربي الذي ينبض قلبه بحب بلاده (بل بما يشبه العشق الصوفي) ، وبالحرص على المشاركة في حركتها الناهضة المناضلة ، رغم المسافة المكانية التي تفصله عنها ، وكان بالجهد الفكري الخلاق الدؤوب يجهد لازالة هذه المسافة . لقد كان دائما معنا ، ولنا ، اضافة جادة الى ثقافتنا القومية الثورية ، واسهاما جادا في الحوار الدائر في عصرنا كله .

ود. عبد الملك رفيق كفاح ، وصديق عمر ، لهذا كله يسعدني أن يكون تعليقي على بحثه ليس مجرد تعليق فكري ، وانما هو كذلك تحية لكفاح ، ومودة لصديق ، على انه كذلك امتداد لكفاحنا المشترك ـ مهما تنوعت الوسائل واختلفت الاساليب ـ من اجل اكتشاف طريق ...

ولا شك انني أتفق مع د. عبد الملك في الاطار العام لاتجاهه الفكري من أجل تحديد خصائص نوعية لحركتنا الثورية المصرية والعربية . فلا نجاح لثورة بغير اكتشاف هذه الخصائص ، بل وبغير مراعاتها في صميم تصوراتها النظرية ، وخططها العملية ، فهذه هي كل اجتهاداتنا ، ومعاناتنا ، وأخطائنا ونجاحاتنا ، ولكننا قد نختلف في بعض التصورات أو في مناهج الوصول . على انه اختلاف الاجتهاد في سبيل هدف واحد مشترك . وهذا هو المعنى الرفيع للزمالة الفكرية والنضالية ، وهذا هو المعنى الرفيع كذلك للصداقة ، فكما يقول الحديث الشريف ، صديقك من صدقك لا من صدّقك .

والحقيقة ان د. عبد الملك قد عبر في مختلف كتاباته الاخرى عن مفهومه عن الخصوصية والاصالة بطريقة أوضح وأعمق وأشمل مما عبر في هذه الدراسة السريعة ، بل لعلي أضيف انه قد عبر أحيانا عن هذا المفهوم بطريقة تختلف ، ان لم تكن تتعارض مضمونا ودلالة مع بعض دراساته الاخرى ، وخاصة في السنوات الاولى بعد عام ١٩٦٢ ، على ان هذه الدراسة الاخيرة تحمل خلاصة ابحاثه جميعا ، وان كانت اكثر جنوحا الى التعميم والتجريد ، وقد يكون من المفيد متابعة المنحنى الفكري للدكتور عبد الملك في كتاباته جميعا ، فيما يتعلق بمفهوم الخصوصية ، الا ان المجال قد لا يتسع ، ولهذا سوف أقصر تعليقي على هذه الدراسة الاخيرة التي تشكل الصورة المحددة ـ ولا أقول الاخيرة ـ لفكره في هذه المرحلة .

ان القضية التي يطرحها الدكتور عبد الملك هي قضية القضايا في حياتنا الفكرية والسياسية والاقتصادية والقومية عامة ، انها محاولة للاجابة على هذا السؤال : لماذا الانحطاط ... وكيف تتحقق النهضة ؟ أو بتعبير اخر : لماذا نحن متخلفون ... وما العمل للخروج من هذا التخلف ؟

على اني قبل ان اعرض لاجابته المحددة تأسيسا على مفهومه للخصوصية أحب ان أتعرض أولا لبعض المسائل الفرعية نسبيا ـ في بحثه ، التي قد تكون تمهيدا منهجيا لتناول قضيته الاساسية .

يستهل الدكتور عبد الملك بحثه بالحديث عن التناقض الذي يستشعره المثقف العربي بين مفهومي الاصالة والعصرية . وهو يرد هذا التناقض الى تبعية الفكر العربي للفكر الغربي بمفاهيمه ونظرياته ومناهجه ، وفي حديث الدكتور عبد الملك قضيتان تستحقان التأمل . الاولى هي حقيقة هذا التناقض ، والثانية هي مصدر هذا التناقض ، على انهما في الحقيقة قضيتان متداخلتان .

هناك بغير شك تناقض لدى كثير من المثقفين العرب ، ولا أقول المثقف العربي عامة ، بين مفهومي الاصالة والعصرية ، بعضهم ينكر العصرية باسم الاصالة ، وبعضهم ينكر الاصالة باسم العصرية ، على ان بعضهم يقيم بين الاصالة والعصرية جسرا هشا من اللقاء المفتعل ، او التركيب القلق ، فيغلب مفهوما على مفهوم وهو يستمسك بهما معا في ركاكة وسطحية .

ولكن ... ما حقيقة هذا التناقض ؟ هل هو مجرد تناقض فكري خالص في فكر هؤلاء المثقفين ، أم هو كذلك تناقض بين فكرهم وواقع حياتهم ، بل هو كذلك تناقض في واقع حياتهم نفسها ينعكس انعكاسا حادا في فكرهم ، ام ان تبنيهم الفكر الغربي بمفاهيمه ونظرياته هو

وحده سبب استشعارهم لهذا التناقض كما يقول الدكتور عبد الملك ؟ والقضية في الحقيقة اوضح من ان نحتاج الى دليل تفصيلي في هذا العرض التمهيدي السريع . فالتناقض في فكر هؤلاء المثقفين بين الاصالة والعصرية ، انما يصدر اولا عن هذا الواقع المتناقض الذي يعيشونه ويعانونه . أشد أشكال التخلف السياسي والاجتماعي جنبا الى جنب أرقى المظاهر العصرية . أنق أشكال البضائع المستوردة وأشد صور البذخ في مجتمعات تعاني الفقر المدقع ، الجامعات تقوم في أحياء ينكمش فيها الاميون . أدوات الحضارة ، أدوات للقهر والقمع . المسجد والمصنع يتحدثان لغتين مختلفتين . كلمات التقدم والتحرر والديمقراطية والاشتراكية مع واقع القهر والاستغلال والتعسف والتخلف . أفلام المتعة والجنس والانطلاق مع متاهات الحرمان وقيود التقاليد وضغوط العادات . واقع قومي متمزق ، واحتلال استعماري صهيوني يحيطه حماس أجوف ، أو نضال متقطع مجهد . ماذا أختار ، بماذا أتعلق ، بماذا أحتمي ؟ أهرب الى الماضي ، الى الدين ، الى القيم السلفية ؟ أم أستسلم لاغراء مظاهر الجديد استرخاء وبلادة ؟ أم أقيم هنا الجسر الهش بينهما ممزقا بين الضفتين أو أرفض كل شيء ؟ أكفر بكل شيء ؟ ماذا تعني الاصالة ، وماذا تعني العصرية ؟ ماذا أختار ؟ سأختار ما يحدده لي وعيي ، موقفي ، موقفي الاجتماعي . ولكن قد يكون اختياري هذا ارتفاعا فوق التناقض ، وتخطيا له ، واكتشافا للطريق الذي تتحقق به اصالتي العصرية ، كما فعل الكثير من المفكرين العرب . أريد أن أقول ببساطة ، ان هذا التناقض الصارخ في فكر بعض المثقفين العرب هو ثمرة هذا التناقض الصارخ في واقعهم الاجتماعي ، واضيف وهو كذلك ثمرة توجيه وتغذية تقوم بها أجهزة وتيارات ومؤسسات فكرية تعبر عن مصالح اجتماعية وطبقية معينة ، وفضلا عن هذا فهناك بغير شك تأثير وانفعال بأفكار خارجية . انها اذن ظاهرة تحمل في داخلها اكثر من عنصر ، عنصر تلقائي هو ثمرة هذا الواقع المتناقض ، وعنصر موجه هو ثمرة سيطرة اتجاهات ومصالح اجتماعية . وعنصر خارجي مؤثر . على اني أريد ان اقول ببساطة أشد : ان هذا التناقض الفكري هو تعبير عن تناقض اجتماعي قومي أساسا .

لماذا توقفت طويلا عند هذه النقطة التي تبدو مجرد سطر او سطرين في مدخل مبحث الدكتور عبد الملك ، ذلك انها في الحقيقة قد تكشف لنا عن ملامح في منهجه الفكري ، وذلك ان الدكتور عبدالملك عندما يناقش قضية الفكر ، يناقشها مناقشة فكرية خالصة، انه كما رأينا يرد التناقض في فكر المثقف العربي ـ لا الى واقعه أو موقفه الاجتماعي ، وانما الى تأثير فكر آخر عليه هو الفكر الغربي. ولعل هذا كذلك هو مصدر ما تثيره تصنيفاته التي يضعها للتيارات الفكرية المصرية المتناقضة من مشكلات تحتاج الى تحديد وحسم ، فاذا كان التيار الليبرالي العصري هو ثمرة تحرك في اطار الفكر الغربي ، فهل يصح هذا كذلك على اتجاه الاصولية الاسلامية ، ام ان لكليهما جذورهما الواقعية وان لم ينف ذلك عنهما التأثر بالغرب سلبا أو ايجابا ، وهل الايديولوجيات القومية العربية عامة والناصرية بوجه خاص هي كما يقول الدكتور عبد الملك شعبة راديكالية في اتجاه الاصولية الاسلامية ، أم انها جناح من أجنحة الاتجاه الليبرالي العصري ؟ على أية حال لن نحسم هذه المشكلات بردها الى تأثير الفكر الغربي ، وانما بدراسة واقعها الاجتماعي القومي التاريخي دراسة عينية . ان التأثير الفكري ليس هو التفسير العلمي لظواهر الفكر . اذ لا يتحقق تأثير فكري ما لم يكن وراء ذلك التأثير استعداد وتأهب وتهيؤ اجتماعي لقبوله هو وحده الذي يفسر هذا التأثير .

على ان القضية الجوهرية التي يثيرها الدكتور عبد الملك هي تقييمه للفكر الغربي الذي ينسب اليه محنة التناقض في الفكر العربي ، وهو تقييم يجعل منه الخطر كل الخطر على الفكر العربي ، ذلك ان هذا الفكر الغربي ـ كما يذهب الدكتور عبد الملك ـ يمثل الرصيد الفكري لمرحلة الهيمنة الغربية . بل هو ـ كما يذهب كذلك ـ ليس فكرا علميا ، بل هو مجرد فكر سابق على المرحلة العلمية ، هو مجرد افتراضات علمية لا غير . بهذا التعميم المطلق يتهم الدكتور عبد الملك الفكر الغربي كله وخاصة ذلك الذي نشأ منذ القرن الخامس عشر حتى العشرين بأنه فكر هيمنة ، هو مصدر التناقض في فكرنا العربي .

ولا شك ان الواجب الاساسي لكل ثورة ولكل نهضة ، هو تحرير ذواتنا القومية والاجتماعية من كل هيمنة سياسية او اقتصادية او ثقافية عامة ، تحد من انطلاقنا . ولا شك كذلك ان ذاتنا القومية لن تتحقق بتقليد أعمى غربي أو شرقي على السواء ، لن تتحقق بتطبيق أعمى لتصورات ومفاهيم ومناهج غربية او شرقية على السواء . فالثورات لا تستورد ولا تصدر . على ان تأكيد الذات وتحريرها وتنميتها ، لن تتأتى كذلك الا بموقفها الموضوعي من الحقيقة حولها . وموقف الدكتور عبد الملك من الفكر الغربي موقف غير موضوعي ، بل غير علمي ، بل أخشى ان يكون صورة اخرى اكثر لمعانا وعمقا من تلك الدعوة الى رفض الفكر الغربي ـ والفكر التقدمي منه خاصة باعتباره فكرا مستوردا او غزوا فكريا ـ باسم الاصالة والخصوصية ، بل اخشى ان تتضمن هذه النظرة وهذا الموقف دعوة الى تعميق هذا التناقض الذي يدينه الدكتور عبدالملك بين الاصالة والعصرية .

ان هذه النظرة ـ كتلك النظرة السابقة الى التناقض في فكر المثقف العربي ـ تواجه الفكر الغربي ـ او ما يسمى بالفكر الغربي ـ مواجهة فكرية مجردة لا تبصر ما وراءه من مواقع ومواقف اجتماعية ، ذلك انه في الحقيقة ، ليس هناك ما يسمى بالفكر الغربي على اطلاقه، وخاصة في مجال الانسانيات ، الفكر الغربي ليس كتلة صماء . وانما هو مدارس واتجاهات وتصورات ومناهج تعبر عن مواقف ومواقع اجتماعية مختلفة ، بل متصارعة . ولهذا فتعميم الحكم عليه نظرة تنقصها الخصوصية في الفكر الاوروبي ، فكر يعبر عن قوى اجتماعية رجعية استغلالية ، وفكر يعبر عن قوى اجتماعية ثورية ، وفكر يعبر عن قوى اصلاحية ، الى غير ذلك ، وهو ليس مجرد فكر اوروبي او اميركي ، غربي ، بل هو كذلك فكر بلغ مستوى العلمية الموضوعية ، أي مستوى الشمول والكلية في كثير من دراساته وتطبيقاته ، مما يرتفع به فوق مستوى التحديد او الخصوصية الاوروبية ، لا في مجال العلوم الطبيعية فحسب بل في مجال الدراسات الانسانية كذلك . والقول بالعلمية ، لا يعني انغلاقا نهائيا عن اضافة والتجديد والتطوير سواء في النظرية او المنهج ، ولا يعني كذلك ترديدا أعمى أو تطبيقا بليدا لمقولاتها وانما يعني الاستخدام الخلاق لمواصلة الكشف .

فارق بين فكر نناهضه ونحاربه هو الفكر الاستعماري الرجعي ، وفكر آخر علمي تقدمي نستوعبه ونحسن تطبيقه تطبيقا خلاقا على واقعنا . ان الخلط بين الفكرين خطيئة لا في حق العلم وحده بل في حق الثورة القومية والتقدم الانساني عامة . وعندما يتهم الدكتور عبد الملك الفكر الغربي ـ على اطلاقه ـ من القرن الخامس عشر حتى العشرين ، وينبه الى خطورة هيمنته على فكرنا العربي ، فهو بهذا يسحب اتهامه على النظرية الماركسية ، ويدينها بعدم العلمية وبالهيمنة التي تعوق التطور وتحد الانطلاق . وجوهر هذه النظرية ـ كما يعرف الدكتور عبد الملك ـ منهج عام لكشف الخصائص العينية في كل مجال عيني ، فهي على حد تعبير لينين « تمدنا بالمبادىء الموجهة العامة التي هي في الواقع الخاص تطبق في انكلترا تطبيقا مختلفا عن تطبيقها في فرنسا ، كما تطبق في فرنسا تطبيقا مختلفا عن تطبيقها في المانيا ، وفي المانيا تطبيقا مختلفا عن روسيا » (1) . انها علمية ذات

---

(1) لينين : الاعمال المختارة ـ الجزء الرابع ـ صفحة ٢١١ ـ ٢١٢ ، الطبعة الانكليزية .

شمول وكلية ، ولكنها تستلزم التطبيق النوعي الخاص في كل مجال اجتماعي قومي . ولهذا فهي ـ بتعبير آخر ـ تتعارض مع فكرة الهيمنة من الخارج ، بل تعارضها وتتناقض معها تناقضا جذريا ، واذا كان ثمة اخطاء فهي أخطاء في التطبيق لا في النظرية . والغريب ان الدكتور عبد الملك في بعض دراساته السابقة ـ وخاصة تلك المتعلقة بأزمة الاستشراق على سبيل المثال ـ يتبين بوضوح هذا الفارق فيما يسميه بالفكر الغربي بين الفكر الاوروبي البورجوازي والفكر الاشتراكي العلمي . وما لنا نذهب بعيدا ، فمفهوم الخصوصية الذي يقول به الدكتور عبد الملك هو ثمرة من ثمرات الفكر الغربي نفسه . انه بعض فصول كتاب هذا الفكر الغربي ، لا الفكر الثوري الجديد فحسب ، بل الفكر الكلاسيكي كذلك ، فمنذ القرن التاسع عشر نتبين أبحاثا في مجال الدراسات التاريخية والاجتماعية حول خصوصية المجتمعات الشرقية بوجه خاص ، وقبل ان يقول ماركس بمفهوم « الخصوصية التاريخية » قال بها ريتشارد جونز وجون ستوارت مل، ثم عمقها ماركس وانجلز واتخذت عند لينين خطا عمليا فضلا عن دلالتها النظرية . ومراجع بحث الدكتور عبد الملك حافلة بدراسات اوروبية غربية تعتمد الخصوصية اساسا لها . أشير بوجه خاص الى كتاب C . Wright Miils . كما أشير الى كتاب آخر لم يذكره الدكتور عبد الملك هو «الاستبداد الشرقي» لويتفوجل K. Wittfogel الذي درس بالتفصيل ـ على أساس فكرة الخصوصية ـ المجتمعات النهرية وفي مقدمتها المجتمع المصري القديم .

خلاصة الامر ان القول بالخصوصية التي يتخذها الدكتور عبد الملك أساسا لدراساته الاجتماعية ، هي ثمرة من ثمرات ما يسميه بالفكر الغربي ، هذا الفكر الذي يتهمه على اطلاقه بعدم العلمية وبالهيمنة الخطرة .

ونتساءل : ماذا وراء هذا الموقف الفكري ؟ ان وراءه أيضا نظرة غير جدلية الى الفكر الاوروبي ـ كما ذكرنا من قبل ـ ، نظرة لا تكشف ما وراء هذا الفكر من تكوينات وصراعات اجتماعية تعبر عن نفسها في دلالات فكرية مختلفة . انه ينظر الى الفكر الاوروبي من أعلى ، من فوق ، لا يتعمق ميكانزمات أو آليات الصراع فيه ومكوناته المادية والتاريخية . نفس المنهج الذي تبناه في معالجته لطبيعة التناقض في فكر المثقف العربي .

ولعل هذا ينقلنا الى جوهر بحثه : الخصوصية .

لا خلاف حول ضرورة الخصوصية منهجا للتغيير الاجتماعي الجذري ، فلكل مجتمع خصوصيته ، والقضية هي ـ كما يقول الدكتور عبد الملك ـ ليست في القول بالخصوصية ، وانما في نوعية هذه الخصوصية وفي منهج معرفتها .

انه يقول في كتابه « مصر مجتمع عسكري » بأنه يستند الى مفهوم ماركس في « الخصوصية التاريخية » لتحديد خصوصية المجتمع المصري . ولكن الحقيقة ان مفهوم الدكتور عبدالملك في الخصوصية يختلف عن المفهوم الماركسي المحدد .

فماذا يعني الدكتور عبدالملك اولا بالخصوصية ؟ وما هو تصوره لها ؟.. يشير الدكتور عبد الملك في بحثه الى مستويات ثلاثة يتشكل منها هذا التصور : مستوى أول يعني بالتركيب الداخلي لتصور الخصوصية يهدف تحديد النمط المتميز للاستمرارية الاجتماعية لمجتمع قومي معين . وفي هذا التركيب الداخلي يشير الى عوامل محورية اربعة ، هي : عامل انتاج الحياة المادية ، وعامل اعادة انتاج الحياة بالمعنى البيولوجي ، وعامل النظام الاجتماعي ، أي الدولة ، وعامل البعد الزمني بمعناه الايديولوجي ، أي الفلسفة والاديان الى غير ذلك . اما المستوى الثاني فهو تحريك هذا المربع عبر التطور التاريخي في اطار جغرافي ، ويتضمن عنصرين : عنصرا زمانيا وهو عمق المجال التاريخي ، وعنصرا مكانيا ـ جغرافيا . أما المستوى الثالث فهو كما يقول مستوى التفاعل الجدلي بين عوامل الاستمرارية وعوامل التغيير . من تفاعل هذه المستويات والعوامل تتحقق لكل مجتمع خصوصيته التاريخية القومية المحددة .

وقبل ان نتعرض لهذا التصور ، نتعرض أولا للتصور الماركسي ، يقصد ماركس بالخصوصية التاريخية ، دراسة المجتمع في مرحلة تاريخية محددة لتبين طبيعة تركيبه الاجتماعي والاقتصادي والموضوعي عامة في تفاعلاتها الجدلية مع العصر المحدد . انها اذن دراسة محددة لمرحلة تاريخية محددة عن مراحل التكوين الاجتماعي للمجتمع المحدد في اطار ملابساته الداخلية وتفاعلاته الخارجية مع عصره . وعلى هذا فقد تبين من تطبيق هذا المنهج ان خصوصية مصر التاريخية في القرن التاسع عشر تختلف عن خصوصيتها التاريخية في النصف الثاني من القرن العشرين ، تختلف عن خصوصيتها التاريخية في عهد أحمس في التاريخ المصري القديم . انها دراسة تاريخية محددة لملابسات وظروف عينية محددة . انها ـ ان صح التعبير ـ نظرة خصوصية للخصوصية. والخصوصية التاريخية في تصور ماركس هنا لا تعني الاستمرارية الزمنية ، بقدر ما تعني الوظيفة الاجتماعية او الطبيعة الاجتماعية المحددة في مرحلة زمنية محددة . وعلى هذا فالخصوصية التاريخية عنده لا تعني الاستمرارية الزمنية على اطلاقها . وعند C . Wright Miils نجد نفس هذا التصور للخصوصية ، بل لعل ميلز يحذر من النظر الى الماضي البعيد نظرة شاملة كلية . ذلك ان لكل مرحلة من التاريخ لها خصوصيتها التاريخية ، لها ظروفها وأوضاعها الاجتماعية . وما أخطر التعميم والتجريد ، كما يحذر ميلز ، وما أخطر التماثلات أو المشابهات السطحية . ذلك ان حركة التاريخ تتميز دائما بالتنوع والحركة والتغيير المتصل . حقا ، ان الاجتهاد لتحديد استمرارية سمات خاصة عبر عمق تاريخي بعيد ، أمر مقبول علميا ، بل قد يكون مطلوبا علميا ونضاليا ، ولكن ينبغي ان يكون ثمرة دراسة مستأنية ، تفصيلية ، لكل مرحلة تاريخية ، لا ثمرة تعميم سريع لبعض مظاهره الخارجية ، كما ينبغي ألا تعني تثبيت هذه المظاهر او الظواهر باعتبارها خصوصية تاريخية سرمدية . هل التصور الذي يقدمه الدكتور عبد الملك يتيح لنا ذلك ؟ أخشى ان يكون تصورا يغلب عليه التعميم والتجريد الذي لا يتيح لنا الكشف في الوقائع العينية عن خصوصية المجتمع في مراحله المختلفة ، او الكشف عن القانون الموضوعي المحرك لتطوره . فبين مختلف العناصر والعوامل والمفاهيم العامة التي يقول بها الدكتور عبد الملك لتحديد الخصوصية نتبين التفاعل العام ، ولكن لا نتبين التفاعل المحدد ، أو بتعبير ادق ، القانون المحدد للحركة التاريخية ، مما قد يفضي بنا الى وضعية أو وصفية لن تنقذنا منها كلمات التفاعل والاستمرارية . بل لعل القول بالاستمرارية التاريخية على هذا النحو الشامل الذي يقول به الدكتور عبد الملك ان يكون معنى من معاني التعميم والاطلاقية التي تغفل او تتجاهل خصوصيات اخرى عبر سلسلة من الانقطاعات والانعطافات والتغييرات التاريخية المتنوعة في هذه الاستمرارية ، وبهذا قد يؤدي القول بالاستمرارية التاريخية ـ على هذا النحو المجرد العام ـ الى نفي الخصوصية او اخفائها اكتفاء بنظرة مجردة عامة ، وتعجلا الى تثبيتها وأقنمتها .

تحدث ماركس عن الاستبداد الشرقي وعن الاسلوب الخاص للانتاج الاسيوي في المجتمعات النهرية خاصة ، وكذلك فعل انجلز ولينين ، ولكن لم يكن هذا الحديث يعني صفة مستمرة تاريخيا ، وانما صفة تعبر عن ملابسات اجتماعية واقتصادية معينة وكذلك فعل K. Wittfogel في كتابه المشهور « استبداد الشرقي » دارسا مختلف البلاد النهرية او المائية ، محددا خصائصها العامة المشتركة وخصائصها النوعية ، وان كان هدفه الاساسي من وراء هذه الدراسة هو اثبات ان السلطة الاشتراكية السوفييتية ما هي الا امتداد

واستمرار لهذا الاستبداد الاسيوي القديم . فالكتاب محاولة لادانة التجربة السوفييتية ، وبصرف النظر عن هذه المحاولة فلم تكن دراسته لهذه الظاهرة دعوة الى تثبيتها ، وانما دعوة الى محاربتها والقضاء عليها .

المهم ، ان دراسة الخصوصية التاريخية بالمعنى الماركسي ، تختلف عن دراسة الخصوصية في اطار هذا المفهوم الذي يقدمه الدكتور عبد الملك للاستمرارية التاريخية التي تضفي على الخصوصية مفهوما مجردا ، وفضلا عن هذا ـ كما أشرنا ـ فان القول بالخصوصية التاريخية لا يعني الانتهاء الى تثبيتها وتجميدها ، وانما يعني تخطيها تاريخيا ، أي السيطرة عليها بالوعي ، وتغييرها بالنضال لمصلحة التقدم ، فنحن نعرف التاريخ الماضي او الحاضر لنتخطاه ، ونتجاوزه ولا اقول لنرفضه كما يقول « رايت ميلز » .

ولكن ما أحرانا أن ننتقل من هذه المناقشة النظرية الى مناقشة مفهوم الدكتور عبد الملك في دراسته للمجتمع المصري عبر التاريخ . في ضوء هذا المفهوم ينتهي الى ان السلطة المركزية في مصر هي مفتاح الوجود القومي كله ، في مجال الانتاج والري والزراعة والتجارة والصناعة والفكر ، هذه خصوصيتها التاريخية الناجمة عن هذا النهر الممتد الطويل ، نهر النيل ، وما يستلزمه من تنظيم لعمليات الري والزراعة ، والناجمة كذلك عن وضعها الجغرافي الخاص مما يفرض هذه السلطة المركزية التي تسيطر على الماء والارض والقوة العسكرية والفكر جميعا .

ولقد سبق ان أشرنا ان هذا الموضوع كان محل دراسة تفصيلية في كتاب « الاستبداد الشرقي » . والنتيجة التي ينتهي اليها الدكتور عبد الملك هي النتيجة التي ينتهي اليها K. Wittfogel في كتابه هذا لا بالنسبة لمصر وحدها وانما بالنسبة للبلاد النهرية عامة ، وان كانت الظاهرة ـ أعني السلطة المركزية ـ تتنوع تفصيلا بتنوع البلاد . على ان هذا التنوع لا يعطي لها خصوصية مطلقة بل خصوصية نسبية هي في الحقيقة من سمات المجتمعات النهرية عامة. بل اننا قد نجد هذه السلطة المركزية في عدد آخر من البلاد غير النهرية التي تعتمد على الامطار مثلا . ان احتياجات الارض للمياه تفرض بالضرورة ، كذلك ، وسائل لتخزين مياه الامطار للشرب وحفر القنوات للسيول الى غير ذلك ، وما اكثر السلطات المركزية التي تندمج فيها المؤسسات العسكرية والاقتصادية والايديولوجية في مختلف التجارب الاجتماعية ، بل لعل جوهر كل سلطة هي سلطة (ايديولوجية) ، بل هي تجسيد للايديولوجية ـ على حد تعبير انجلز ـ وهي تعبير عن سيطرة عسكرية واقتصادية واجتماعية وان تنوعت سماتها وخصائصها بغير شك بتنوع التكوينات الخاصة والظروف الخاصة لكل مجتمع . حقا ، هناك ظاهرة خاصة تتميز بها البلاد الاسيوية او الشرقية في ماضيها الطويل ـ وخاصة النهرية منها ـ مما يجعل لها قسمات مشتركة خاصة ، ولكن هذه الظواهر الخاصة ، وفي مقدمتها هذه السلطة المركزية التي تسيطر على الجيش والارض والمياه والاقتصاد والايديولوجيا ، هي تعبير عن مرحلة تاريخية متخلفة بل قد تكون سمة من سمات المجتمعات المتخلفة عامة ، وان تنوعت طبيعتها ، وليست سمة من السمات القومية التي ينبغي تثبيتها واستمرارها ، بل حتى هذه السمة في مظهرها الاستمراري ، اي في استمراريتها التاريخية ، قد لا تكون السمة الاكثر تعبيرا عن خصوصية المجتمع رغم هذه الاستمرارية . فالاستمرارية التاريخية لا ينبغي ان نتبينها فحسب تبينا وصفيا مجردا في استمرارية سمة او صفة عبر امتداد طولي في الزمان المجرد ، بل لعلها تخفي وراءها تكوينات اجتماعية واقتصادية متنوعة متصارعة . فالسلطة المركزية في مصر كان وراءها عبر التاريخ صراعات اجتماعية مختلفة ، وكانت ملكيتها للارض تتوزع في كثير من الاحيان بين فئات رجال الجيش ورجال الدين ، فضلا عن فئات أخرى تنتقل اليهم هذه الملكية ، وكانت هذه الملكية المركزية للارض في كثير من الاحيان مجرد ملكية صورية تخفي وراءها ملكية انتفاعية حقيقية ، وكان هناك دائما عبر التاريخ صراع بين المالكين او المنتفعين ، صراع في اطار السلطة المركزية ، وصراع بينهم وبين جماهير الشعب المنتج ، كانت هناك دائما صراعات وانعطافات وتحولات هي وراء سقوط دولة مركزية وقيام اخرى وضعفها او قوتها ، كانت هناك اذن هذه السلطة المركزية التي تسيطر على الجيش والارض والاقتصاد والايديولوجيا ، ولكن هذا القول وحده لا يصور الحقيقة التاريخية والاجتماعية الا تصويرا وصفيا معلقا . والدكتور عبد الملك ، شأنه في ذلك شأن ويتفوجل Wittfogel يكاد يعرض للسلطة المركزية في المجتمعات الاسيوية وفي مصر خاصة باعتبارها مجرد وظيفة ادارية تنظيمية ، أي مجرد دولة خدمات ، دون ان يحفل بدلالتها الاجتماعية والطبقية ، ولهذا لم يتبين مختلف التعرجات والانعطافات والتغييرات في التاريخ المصري ، ولم يتبين دلالتها الموضوعية . حقا ، كانت هناك دولة مركزية تسيطر على كل شيء ، ولكن هل هذا هو الذي يعبر ـ بعمق ـ عن الاستمرارية التاريخية والخصوصية المصرية بالتالي ؟ نعم ... ببعض التجاوز لو نظرنا للامر من زاوية السلطة وحدها ، والايديولوجية السائدة وحدها نظرة وصفية مجردة ، ولكننا لو عمقنا النظر في البناء التحتي للمجتمع لوجدنا ظواهر وخصائص اخرى لعلها كانت المحرك الاساسي للتاريخ ، لاستمراريته المتجددة ، المتغيرة . والآن ، هل هذه الخصوصية التي حددها Wittfogel والدكتور عبد الملك لمصر في تاريخها الطويل ، والتي تتمثل في السلطة المركزية المسيطرة على الارض والجيش والاقتصاد والايديولوجيا هي اصالتنا المصرية التي نتمسك بها ، ونسعى لتثبيتها ونقيم تجددنا الحضاري ونهضتنا الحضارية على أساسها ؟ ماذا يعني هذا ؟ ألا يعني اننا نختصر تاريخ مصر كله في أحمس ومحمد علي وعبد الناصر (رغم الاختلاف الجذري ـ الاجتماعي والتاريخي بينهم) مغفلين ثورة ١٩ ، وتحركات الجماهير في ٤٦ و ٣٦ و ٥١ وعشرات التحركات الشعبية الاخرى قبل ذلك وبعد ذلك ، هذه التحركات التي كانت تمردا على السلطة المركزية . ونتساءل : ما هو أكثر أصالة في شعبنا ، تحركات جماهير الفلاحين منذ أول ثورة شعبية ضد ملاك الاراضي في مصر القديمة حتى تحركاتهم في كفور نجم وبهوت وكمشيش ، ام هذه السلطة المركزية المستمرة تاريخيا ؟ وعلى سبيل التصوير الكاريكاتيري الذي يبالغ في تجسيد الامور لتوضيحها نتساءل كذلك : هل الفلاح المتوافق مع السلطة المركزية المتملق لها ، اكثر اصالة من الفلاح الثائر المتمرد على هذه السلطة ؟!

اذا صح هذا فانها دعوة الى ان تتمثل اصالتنا في أشد الحكومات مركزية واحتكارا للسلطات السياسية والاقتصادية والعسكرية والايديولوجية ، بل أشد الحكومات تعسفا ورجعية . بل لعل الدولة المركزية الدينية ـ في هذه الحالة ـ ان تكون اكثر السلطات تعبيرا عن اصالتنا وخصوصيتنا !

حقا ، ان الدكتور عبد الملك لا يقول بهذا ، ولكن مفهوم الخصوصية عنده ـ هذا المفهوم التجريدي ـ يمكن ان يكون ـ في تطبيقه ـ سلاحا لاشد الحكومات تمركزا ورجعية واستبدادا . بل قد يكون ـ من ناحية اخرى ـ أساسا لحلول مغلوطة لكثير من مشاكلنا (المشكلة الزراعية مثلا) . لماذا لا يكون حل هذه المشكلة بمصادرة الاراضي جميعا ، بتاميم الارض جميعا ، وتمليكها ملكية عامة ، عن طريق الدولة المركزية ، تأسيسا على خصوصية مصر في ملكية الدولة للارض عبر تاريخها الطويل . والحقيقة ان الدكتور عبد الملك قد قال بما يشبه هذا في بعض دراساته ناقدا موقف الشيوعيين المصريين المؤيد لمشروع الاصلاح الزراعي في سبتمبر

عام ١٩٥٢ . وقد لا نستطيع في هذا المجال ان نعرض لهذا الامر بالتفصيل .

ولنتأمل كذلك تطبيق الدكتور عبد الملك لمفهومه عن الخصوصية في نموذج ثان ، أشار اليه في بحثه ، هو المجتمع الياباني . وأعترف انني غير مؤهل لمناقشة هذا الموضوع تفصيلا . ولهذا سأكتفي ببعض ملاحظات عامة .

انه يحدد خصوصية المجتمع الياباني باستمرارية نظامه المركزي الاقطاعي العسكري ، ويرجع اليه الفضل في كل ما يتحقق لليابان من تقدم صناعي او عسكري او قومي عام . ماذا يعني هذا ؟ ألا يعني هذا تحبيذا وتثبيتا لسيادة النظام الرأسمالي الاحتكاري في اليابان بسلطته المركزية المهيمنة ، بل تبريرا ، ولا أقول تفسيرا فحسب ، لعدوانية السلطة اليابانية في الحرب العالمية الثانية ، وتحالفها مع النازية والفاشية . ألا يعني هذا انكارا لكل قوى النضال الشعبي في اليابان من اجل نظام تقدمي ديمقراطي ؟ ألا يعني هذا الغاء كل جدل اجتماعي حقيقي ، وأي مفهوم طبقي للسلطة في علاقتها بالمجتمع ؟ لست أحكم حكما تقييميا فحسب ، انما أحكم حكما علميا كذلك . لعل هذه الخصوصية اليابانية — ان صحت — خصوصية حقيقية . ولعل هذه الخصوصية هي تعبير عن النجاحات القومية في اليابان (بصرف النظر عن دلالتها الاجتماعية والسياسية) ، وهي خصوصية لا نتبين ما وراءها من تكوينات اجتماعية متصارعة ، التي تشكل في الحقيقة حركة التاريخ الاجتماعي في اليابان ، وهي بصرف النظر عن نجاحاتها القومية — بالمعنى الضيق الشوفيني — هي خصوصية ذات دلالة اجتماعية وحضارية متخلفة ، وما أظنني في حاجة الى مزيد ايضاح .

نعود بعد ذلك الى مفهوم الخصوصية عند الدكتور عبد الملك في تطبيقه المصري لنتبين مفهوم الدولة الحضارية الجديدة التي يقترحها تأسيسا على هذا المفهوم . ان هذه الدولة الجديدة التي ستجمع بين الاصالة (او الخصوصية) والعصرية ، ليست دولة طبقة تحل محل طبقة اخرى كما يقول في بحثه . ولكنها دولة مجموعة من الطبقات لا تحل محل مجموعة اخرى من الطبقات ، بل تكوّن هي نفسها عناصرها . انها لا تختلف عن السلطة القديمة من حيث البناء الطبقي ، وانما تختلف فحسب من حيث كيفية احداثها للتغيير الجديد ! وتحقيق « العروة الوثقى » للمجتمع وتحقيق اهدافه في هذه المرحلة . ولا ادري كيف تختلف الجبهة الجديدة في كيفية التغيير الذي تحدثه دون ان تختلف كيفيا في تركيبها الطبقي . وهنا نتبين من جديد افتقاد المدلول الطبقي في مفهومه للدولة والسلطات الذي تبيناه اكثر من مرة من قبل . حتى الجبهة عنده هي مجرد تآلف طبقات بغير تحديد او تمييز ، مجرد استمرار لسلطة طبقات سابقة بغير تحديد او تمييز كذلك ، وبغير ابراز لقيادة محددة لهذه الجبهة . كأنما هي حكومة ائتلاف ، وليست دولة تشكل وتمثل اتجاها اجتماعيا وقوميا محددا . ان كل جبهة — مهما تعددت وتنوعت عناصرها من الناحية الاجتماعية — تتضمن خطا مسيطرا او قيادة مسيطرة ، او على الاقل صراعا داخلها من أجل حسم هذه السيطرة .

على ان هذه هي قضية القضايا في فكر الدكتور عبد الملك في هذا البحث على الاقل . ان النهضة عنده ، او الثورة بتعبير آخر — وفي ضوء مفهومه عن الخصوصية المصرية — هي مواصلة للاستمرارية التاريخية ، بسلطتها المركزية بجيشها الموحد ، وايديولوجيتها التوحيدية بصرف النظر عن دلالتها الطبقية . ان « العروة الوثقى » — هذا التعبير الذي يستهلمه من الشيخ محمد عبده الممثل للاصولية الاسلامية عند الدكتور عبد الملك — هي دلالة هذا التوحيد المركزي في السلطة والمجتمع دون تحديد طبقي او اجتماعي معين .

وان النهضة عند الدكتور عبد الملك مفهوم تجريدي غامض ، لا تظل عنده على دلالة اجتماعية . ولهذا كان من الطبيعي — من وجهة نظره — ان يقول في بداية بحثه « ان اشكالية حركة التحرر في العالم العربي ليست اشكالية الانتقال من مرحلة الاحتلال والتبعية والرجعية الى مرحلة الاستقلال والتحرر والثورة الاجتماعية ... وانما هي على وجه التدقيق ثورة من اجل الانتقال من التدهور الحضاري الى النهضة الحضارية » . ولكن ما مضمون هذا الانتقال ، ما هي آلياته الاجتماعية ، ما هي دلالته القومية ؟ انها في تقديري لا يمكن ان تكون غير الاستقلال والتحرر والثورة الاجتماعية والوحدة القومية، ولا يمكن ان تكون الا تفجير التناقض بين علاقات الانتاج السائدة وقوى الانتاج لمصلحة قوى الشعب العربي العامل ، لا يمكن ان تكون الا تفجير النضال ضد الاحتلال الصهيوني والتبعية الاستعمارية والاوضاع الرجعية الاستغلالية ، ولا يمكن الا ان تكون تحقيق الثورة الاجتماعية القومية الشاملة بمعناها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والقومي ، لا يمكن الا ان تكون سلطة القوى الشعبية العاملة المنتجة ، ومشاركتها الديمقراطية في تخطيط حياتها وتطويرها . بغير هذا تصبح كلمتنا عن النهضة الحضارية كلمات مجردة عامة بغير دلالة محددة ، بل لعلها تفقد خصوصيتها . « ان تحول السلطة من طبقة الى طبقة اخرى — كما يقول لينين — هي العلاقة الاولى والمبدئية للثورة ، سواء من الناحية العلمية او من الناحية العملية السياسية » .

حقا ان الطابع الطبقي المحدد للسلطة لا يتعارض مع التحالف المبدئي مع طبقات اخرى في شكل جبهات . على ان جوهر التغيير التاريخي انما يتحقق بالصراع الطبقي ، بحركة الجماهير النشيطة ، صانعة التاريخ ، والقادرة بوعيها وتنظيمها الثوري ان تحدث التغيير الجذري في الهيكل الاجتماعي العام وفي طبيعة السلطة لمصلحة التقدم ، لمصلحة النهضة . يتحقق هذا في كل مجتمع بحسب خصوصيته ، بحسب اوضاعه الاجتماعية ، بحسب نضج العوامل الموضوعية والذاتية داخله ، بحسب توازن القوى فيه ، وفي اطار تفاعلاته الايجابية مع عصره التاريخي المحدد .

ان التحديد التجريدي الذي يرتئيه الدكتور عبد الملك للجبهة ، لن يفضي الى تغيير او نهضة ، بل ان مفهومه للخصوصية — المصرية بشكل محدد — لا يصلح كذلك سندا لثورة او نهضة . بل لعل الثورة او النهضة ان تكون عليه لا به . ان الخصوصية التي يقول بها الدكتور عبد الملك هي — بغير شك — سمة من سمات مراحل متخلفة لا في تاريخ مصر فحسب ، بل في تاريخ كثير من المجتمعات الاسيوية كما أشرنا من قبل . وأصالتنا او خصوصيتنا ليست في استبقائهما واستمرارها ، وانما في تخطيها تخطيا جدليا . انها قد توضع في الاعتبار لا كصفة ثابتة سرمدية ، وانما كبعد من أبعاد الواقع التاريخي الذي نسعى للسيطرة عليه وتغييره وتطويره . ان اصالتنا ليست في هذا الاستمرار الجامد لهذا الشكل المحدد للسلطة المركزية ، وانما في اقامة سلطة ذات طابع جديد يتميز بالشعبية والديمقراطية والتقدمية، فبها تتفجر أصالتنا أي قدرتنا على التعبير الخلاق والفعل الخلاق عن ذواتنا الاجتماعية والقومية . هذه هي خلاصة كل كفاحنا المصري والعربي عامة ، وانصافا للدكتور عبد الملك اقول هكذا كان رأيه الذي نطالعه خاصة في كتابه « مصر مجتمع عسكري » وفي ابحاث اخرى له.

وفي تقديري ان الدكتور عبد الملك قد استشعر في نهاية بحثه ان ما حدده خصوصية لمصر لا يصلح ان يكون حلا لما يواجهه المجتمع المصري — خاصة — من مشكلات وما يسعى لتحقيقه من اهداف . ولهذا نراه — برغم هذا الطابع التجريدي للجبهة التي يقول بها —

ينتقل فجاة ـ وبغير مقدمات منطقيـة ـ من مفهوم الدولة المركزية التي تتركز في يدها سلطة الجيش والاقتصاد والايديولوجيا الـى ما يسميه « وحدة الجيش والشعب » . ان الشعب لم يكن له اي نبض حقيقي في هذه الخصوصية المصرية التي عرضها لنا . ان الشعب يظهر فجاة في نهاية بحثه في وحدة مع الجيش . ولهذا لا نلبث ان ننتقل من أمثلة الخصوصية ونماذجها التي ذكرها من قبل ، والتي تتمثل في احمس ومحمد علي وعبد الناصر ، الى أمثلة ونماذج اخرى تتمثل في يومي ٩ و ١٠ يونيـه (حيث كانت مصر بغير دولة وبغير جيش) ويوم وفاة عبد الناصر (حيث كانت مصر كذلك بغير دولة) ثم ٦ اكتوبر (وهي معركة عسكرية مجيدة تعبر عن لقاء حميم بيـن ارادة جماهيرية ، وقرار سلطة وبطولة جيش ، ولكننا قد نختلف في طبيعة نتائجها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقومية عامة) .

حقا ، ان ٩ و ١٠ يونيه وجنازة عبد الناصر ، قد تعبران بالذات عن مدى التفاف الجماهير حول قائد عظيم .

ولكن ما دلالة هذا الالتفاف ؟ ان دلالته مرتبطة بقيم سياسية واجتماعية تتمسك بها الجماهير وتحرص على مواصلتها وتطويرها . وليس مجرد التفاف حول سلطة مركزية تمسكا بها وتوحدا معهـا بشكل تجريدي غامض . وليس مجرد فعل عاطفي تلقائي ، وان لم تخل من العاطفية والتلقائية . على ان للعاطفية والتلقائية كذلك قوانينها الموضوعية وخاصة في التحركات الجماهيرية . وما اكثر التحركات الجماهيرية الاخرى التي تحركت ضد السلطة المركزية في تاريخ مصر.

المهم ان الدولـة المركزية الموحدة ، الجيش والاقتصـاد والايديولوجيا ، تختفي في نهاية بحث الدكتور عبد الملك ، ليبرز هذا اللقاء بين الجيش والشعب ، وتبرز هذه الجبهة (رغمتجريديتها) وبرغم ان الجيش هو جزء من جهاز الدولة المركزية ، الا انه قد يبدو في تعابير الدكتور عبد الملك كأنما هو البديل التاريخي في خصوصيتنا التاريخية للحزب المنظم والمنظم للجماهير الشعبية ، وان كان بغيـر ملامح اجتماعية محددة كذلك ، شانه في ذلك شان الجبهة . وقـد تجدر الاشارة هنا الى ان بروز الجيش في الحياة القوميةوالاجتماعية هي ظاهرة من ظواهر البلاد حديثة النمو في عصرنا وليست مـن خصوصيات مصر وحدها . وان تكن لها خصوصيتها النوعية في كـل بلد بغير شك . ولها في تاريخ مصر خصوصية كذلك وان اختلفـت دلالتها الاجتماعية باختلاف المراحل التاريخية وتنوعها . على ان هـذا موضوع اخر ، وللدكتور عبد الملك دراسة قيمة فيه .

خلاصة الامر ، انني لا اقلل من قيمة هذا الجهد الكبير الـذي بذله ويبذله الدكتور عبد الملك من اجل تحديد خصوصية المجتمـع المصري ، بل من اجل تحديد أسس نظرية موضوعية لعلم الاجتمـاع المعاصر . انها بغير شك محـاولة جادة اكثر عمقا وشمولا من تلك المحاولات المسطحة في بعض أدبياتنا المصرية التي تحـدد ملامح مصر ببعض المظاهر النفسية والمزاجية ، كالفهلوة ، والطيبة ، والتسامح ، والتوسط ، الى غير ذلك ، تأسيسا على المناخ او الموقع الجغرافي ، ولست أقلل من حقيقة هذا الطابع المركزي التوحيدي للسلطة عبـر تاريخ مصر القديم والوسيط والحديث ، ولكني أقول ان الاقتصـار على هذا الطابع موقف وصفي غير جدلي ، لا يكشف عما وراءها مـن وقائع ومواقف اجتماعية وطبقية ، بل لا يفسر حركـة الاستمرار التاريخي بكل تعرجاتها وانقطاعاتها وتغييراتها . وفضلا عن هذا ، فانها لا تشكل ـ ولا ينبغي ان تشكل ـ السمة السرمدية للخصوصيـة المصرية التي تحتجزنا عن فعل تاريخي خـلاق قد يكون نقيضا تاريخيا ـ او بتعبير أدق ـ تخطيا تاريخيا لها .

على ان اجتهاد الدكتور عبد الملك هو دعوة حارة لتحديد خصوصية مجتمعنا العربي عامة والمصري بوجه خاص ، فلا شك كما يقول الدكتور عبد الملك ان « تبين الفروق الموضوعية يمكننا من تبين سبيل التحرك الاكثر فاعلية » .

واذا كنت اختلف مع الدكتور عبد الملك في تحديد هذه الفروق النوعية ، فان سؤاله يظل معلقا ... كيف تتحقق عصريتنا الاصيلة ؟

ولقد كنت أحب ان اواصل الحوار في هذا الموضوع مع مفكرين من ابرز مفكرينا العرب المعاصرين تناولا الموضوع نفسه بجـدية وعمق هما الدكتور زكي نجيب محمـود والاستاذ عبد الله العروي ، واذا لم يكن المجال يسمح لي بحوار تفصيلي ، فلا اقل من اشارة سريعـة لبعض ملامح من فكرهما ، معترفا منذ البداية انها ستكون قـاصرة بل مخـلة .

في كتاب « تجديد الفكر العربي » يسال الدكتور زكي نجيـب محمود السؤال نفسه عن الاصالة والمعصرية ، ويجتهد للاجابة عليه ، انه في الحقيقة يرفض التراث كله من حيث المضمون ولكنه يختـار بعض اشكاله التي تفيدنـا في معاشنا الراهن على حد تعبيره ، وهـو يقف هذا الموقف الانتقائي النفعي نفسه من الفكر الغربي الحديث .على انه الى جانب ذلك يسعى لاكتشاف بعض السمات العامة في تراثنـا العربي . فهي تارة العقلانية ، وهي تارة ثنائيـة بيـن العقلانيـة والوجدانية ، وهي تارة ثالثة ثنائيـة تحتضن كل اطـراف المقولات والتصورات المتعارضـة المادية والروحية ، العقليـة والوجدانية ، الجزئيـة والكلية ، الى غير ذلك وهي تارة رابعة تغليب للسلوك العملي التقييمي . انه في الحقيقة يتخذ من التراث منهجا وصفيا تحليليا، لا يتبينه في اطار ملابساته الخاصة ، وتكويناته الاجتماعية والتاريخية، ولهذا يأتـي موقفه موقفـا انتقائيـا نفعيـا عمليـا خالصا شانه فـي ذلك شأن موقفه من الفكر الغربي .

اما الاستاذ عبدالله العروي فيقف على الطرف المنافض تمامـا لموقف الدكتور عبدالملك من الفكر الغربي الحديث . انه لا يجد سبيلا لنا الى التحديث الا بانتهاج الفكر والسلوك الذي انتهجته اوروبا منذ اربعة قرون . اما موقفه من تراثنا العربي القديم فهو رفض كامـل للسلفية ، رفض كامل للبحث عن نموذج انساننا العربي وراءنا لا امامنا وان كـان يقف احيانـا وبشكل جزئي ـ موقفا انتقائيـا عمليا مـن هذا التراث داعيـا الى التركيز والابراز لجوانبـه الايجابيـة . على ان القول بانتقائية الاستاذ العروي قول ينقصه الدقة والانصاف. فالاستاذ العروي يتبنى الماركسية ، ويدعـو الى تبنيهـا كأداة وحيدة لتحديثنا . وهذه الوقفة النظرية تجعله من الد خصـوم اي مـوقف انتقائي على انه لا يدعـو الى الماركسية كعلم وكتطبيق ، بل هي دعوة الى الايديولوجية الماركسية كنقطـة بداية في طريـق التحديث . انها الدعوة الماركسية العامـة لا العلم الماركسي المطبق على الواقعالعيني. والدعوة الماركسية دعـوة ينبغي ان تقـوم بها كمـا يقول الاستـاذ العروي نخبة مثقفة عربية تمهد السبيل بدعواها للمرحلة العلميـة من الماركسيـة بعد اقامة الاساس الموضوعي المادي لهـا . علـى ان الاستاذ العروي ـ سواء بسواء كالدكتور زكي نجيب محمود يغلب على تحليله التجريد والتعميم على حساب النظرة الموضوعية العينيـة للتكوينات الاجتماعيـة التي يقوم عليهـا الفكر . بل اخشى ان يكون مفهومه للماركسية ، وخطته لتحقيق التحديث ، مفهوما وخطة ينقصها الجدل المادي .

اعرف انهـا احكام سريعة ينقصها التوثيق والتدقيـق على اني انطلع الى المناقشة التي قد تكـون سبيـلا للتوضيح الاعمق والحوار الاكثـر تفصيـلا .

واعود الى السؤال الذي اراه معلقـا امامي بعناصره المختلفة .. ما السبيل لتحديد معـالم اصالتنا او خصوصيتنا ؟ مـا موقفنا مـن

تراثنا القديم ؟ ما موقفنا من العصرية ؟ ما هو الطريق الى التحديث ؟ ان النهضة عناصر متنوعة ، ولكنهـا تتشكل منظومـة واحدة متداخلة ولا ازعم منذ البداية انني املك عصا موسى ، او انني قـادر على حل العقدة الفردية بضربة واحدة . وانمـا اقول بتواضيع جم انـنـي اجتهد مع المجتهديـن في تحديد معالم الطريق ..

اولا : لسنا في حاجة الى تاكيـد خصوصية العرب او اصالتهم. فكل شعب لـه خصوصيته وله اصالته التي تتراكم عبر خبراتـه التاريخية ، وملابساته الموضوعية المختلفة والمتنوعة. والقضية ليست قضية امتحـان لخصوصية العرب واصالتهم بقدر مـا هي تحديد لنوعية هذه الخصوصية ـ على حد تعبيـر الدكتور عبدالملك ـ تحديدا يدفـع الى مزيـد من الوعي بتاريخنا ، بحقيقتنـا الماضية والحاضرة ،ويغذي معركـة المواصلـة التاريخيـة بشكل فعال .

ولا شك ـ كما ذكرت من قبل ـ ان المظاهر التي حدد بها الدكتور عبدالملك الخصوصية المصريـة هي بعض مظاهر موجودة عبر تاريخنا ، ولكنهـا ليست السمة المعبرة عـن جوهر التجربة المصرية . انهـا سمة لابنيـة علويـة ترتبط بتكوينات اجتماعية واقتصادية وانشطـة ومواقف جماهيرية قاعدية ، ما أشد اهميتها في تحديد حقيقـة هذه الخصوصية . ان طريقـة تحديد الخصوصية هو طريق الدراسـة العينية الدقيقة لمختلف مراحل التاريخ مرحلة مرحلـة ، لاستخلاص خصوصية كل مرحلـة ، بتكويناتها وعملياتها الاجتماعيـة المختلفة ، وملابساتها التاريخيـة وكشف قانونها المحرك الاساسي ، والوصـول من استقراء هذه المراحل المتعددة المختلفـة الى تحديـد الخصوصيـة العامـة او صح التعبير ، في غير تثبيت او تجميـد او تجريدية او اطلاقية . يصدق هذا على دراستنا لخصوصيتنا المصرية ، او دراساتنا لخصوصيتنا العربية ، ولعل دراستنا لخصوصيتنا او اصالتنا العربية، تستلزم الدراسـة العينيـة المحددة لكل قطر عربي ، ثم الدراسـة العينيـة المحددة للتفاعل والتداخل بيـن مختلف الاقطار العربية، في تنوعها ووحدتها في كل مرحلـة من المراحل ، ثم عبر المراحـل التاريخية جميعا ، على اني قد ازعم ان حاجتنا الى الدراسة العينية الدقيقـة لواقع امتنا العربيـة في اقطارهـا المختلفة ، وفي مؤسساتنا السياسيـة والاجتماعية المتنوعـة وفي اطار عصرنـا الراهـن هي نقطة البدايـة الحقيقيـة التي يفرضهـا الحاح الحاجة الى رؤيـة ثوريـة موضوعية نسلح بها نضالنـا العربي الراهن . ان هذا لا يلغي ضرورة التصدي لدراسـة خصوصيتنا العربيـة في مسارهـا التاريخي الطويل. على ان الحاجـة اكبر الى هذه الدراسة العينيـة لواقعنـا الراهن، وان كنت اعترف ان الدراسة العينية لتاريخنا الطويـل في تكويناتـه المختلفـة هو بعـد من ابعـاد الادراك الصحيح لهذا الواقع الراهن. على ان الدراسة لهذا الواقع الراهن قد تكون سبيلنـا كذلك لحسن ادراكنا لماضينا التاريخي . اقولها بصراحة .. وقد اختلف هنا مـع الاستاذ العروي ـ ان الدراسة العينية الدقيقة لواقعنا العربي الراهن في مختلف تكويناته هي سبيلنا الذي لا سبيل غيره لتسليح نضالنـا بالرؤية الصحيحة . الدعوة الايديولوجية وحدها اصبحت خطوة متخلفة، بل لا قيمة لهذه الدعوة الايديولوجية في عصرنا الراهن ـ ما لم تختبر في تصورات ونظرية ونجاحات عملية تتعلق بواقعنا ، بنضالنا ، بحاجات امتنا وتطلعاتها الاجتماعية والقومية .

ثانيا : اما فيما يتعلق بالموقف من تراثنا القديم ، فلا ينبغي ان يكـون موقف الرفض او الاستهانـة او الاستخفاف ، ولا مـوقف التقديس والتقليد الاعمى ، ولا موقف الانتقائية والتجزيء والنفعية ، ولا ينبغـي ان يكون موقفا من مضمون دون شكـل او شكل دون مضمون.

التراث كله ، بكل ما فيه ، من مدارس مختلفة ، متصارعـة مـن مواقف عقلانية ، او لا عقلانية ، هـو تراثي الثقافي يستوي في هـذا الخوارج والاشاعرة والمعتزلة والصائبة والشيعة والمتصوفـة ومـا شئت من ملل ونحل ومذاهب واتجاهات ادبية او فنيـة او ادارية . انـا لا اختار بيـن هذه الاتجاهات لا انتقي وانما استوعب التـراث كله استيعابا نقديا في اطار واقعه التـاريخي الاجتماعي الخاص . الاستيعاب النقدي ليس انتقاء فحسب وليس تقييمـا لجانب منه على حساب جانب ، وانمـا هو ادراك ووعي موضوعي لحقيقة التـراث في ملابساته الموضوعيـة التاريخية . لعلي اجـد المعتزلـة اقرب الي اليوم من اهل السنية ، او رجال العلم اقرب الي من رجال المجاهدة الصوفية ولكن المذهب السني والصوفي سواء بسواء كالمعتزلـة ومنجزات العلمـاء العرب ، وغير ذلـك من مختلف الملل والنحـل والمذاهب والاتجاهات ، هـو تراثي ، الذي ادارسه واعيه واتفهـم حقيقته ، نشأته ، تطوره ، صراعاته ، امتداداته ، تحولاتـه في اطار واقعه الموضوعي ، وفي اطار النظرة التاريخية الى التراث كله ،الاعمال العقلي النقدي في التراث ، وعيي النقدي العلمي التاريخي بهـذا التراث في جوانبه المختلفـة وحركته المتنوعة ، هو الموقف الصحيح من التراث في تقديري وهو ليس احياء لكتاب دون كتاب ،او لمدرسـة او مذهب دون مدرسة او مذهب وانما هو احياء تاريخي نقدي لتاريـخ شامل واشاعته ونشره بمختلف وسائل التعبير والاتصال والثقافـة المعاصرة واستلهامه كذلك ، استلهاما نقديا فـي مختلف وسائلهـا التعبيرية الادبية والفنية . ان الموقف مـن التراث ليس موقفا عمليا نفعيـا يفيدنـا في معاشنا الراهن ، وانمـا هو تعميق لاحساسنـا التاريخي بحقيقتنا وتأصيل لذواتنا ، لا بالتقليـد الاعمى ولا بالترديد البليـد ولا بالتقديس المطلـق ، ولا بالانتقـاء الجزئي وانمـا بالاستيعاب النقدي التاريخي . قد اضغط واشدد على مرحلة وعلى اتجاه يؤكـد هذا الموقف النقدي ولكـن دون ان اقف موقف الانتقـاء الجزئي او الموقف النفعي العملي ، التراث كله تراثنـا ، فلنحسن ادراكه واستيعابه واستلهامه وكشف حقائقه بطريقـة نقدية تاريخيـة خلاقـة .

هذا في تقديري هو الموقف الصحيح من التراث ، ولعل الاستاذ العروي في غضون كتابيـه « الايديولوجية العربية » و « ازمة المثقفين العرب » (الذي ترجمه الى العربية بعنوان العرب والفكر التاريخي) يتبنى هذا الموقف رغم بعض نبراته الرافضة .

على اني احب ان اقول في النهايـة ان ما اقصده بالتراث ،ليس هو التراث المكتوب فحسب بل التراث بمعناه الحي الشامل المتحقق في مختلف اشكال التعبير الفكري الادبي او الفني او السلوكي عامة ، بل اضيف اليه كذلك التراث الشعبي . ان احيـاء هذا التـراث واستيعابه استيعابا نقديـا تاريخيا واستلهامه استلهامـا خلاقا هـو بعد من ابعاد ملامحنا القومية .

ثالثا : ولعل هذا الموقف من التراث النقدي التاريخي هو نفسه الموقف المنهجي الصحيح من تجارب عصرنـا وخبراته المختلفة ، انـه الاستيعاب والتفهم النقدي التاريخي لحقائق العصر ، بل اكاد اقول اننا لن نحسن الموقف مـن تراثنا اذا لم نحسن الموقف من عصرنا . ان هذا الموقف النقدي من تراثنـا هو نفسه الذي يجعلنـا في قلب معركـة التحديث كذلـك .

على ان الموقف مـن العصر ليس سواء بسواء كالموقف من التراث انه ليس مجرد موقف نقدي تاريخي ، وليس مجرد اشاعة ونشر وتعميق لاحساسنـا التاريخي بهذا العصر . انه موقف نقدي ، ولكنه كذلـك

موقف نضالي عملي . لن ننتصر في معركة التحديث بالوعي النقدي التاريخي وحده ، بالايديولوجية الماركسية وحدها ، وانما بهذا الوعي النقدي وبهذه الايديولوجية ، مطبقة على واقعنا ، على عصرنا تطبيقا علميا خلاقا ، وممتزجة بقوى النضال من اجل التغيير الثوري لواقع امتنا العربية الممزقة ، المتخلفة . موقفنا من معركة التحديث لن تقوم بها نخبة مثقفة ، ولن تتحقق بدولة مركزية تجمع في يدها كل السلطات السياسية والعسكرية والاقتصادية والفكرية بغير دلالة اجتماعية محددة ، وانما هي نضال جماهيري مؤسس على وعي نظري ثوري بحقائق واقعنا ، بحقائق عصرنا من اجل اقامة سلطة ديمقراطية تقدمية يتحقق بها القضاء على التخلف الاقتصادي والاجتماعي والتمزق القومي ،ويتوفر بها اوسع واعمق مشاركة ديمقراطية ايجابية للجماهير العربية في تنظيم حياتها وتطويرها وتجديدها الى غير حد . هذه هي عصرنتنا الحقيقية ، ليست عصرية وعي ايديولوجي فحسب مهما كان ثوريا ، وليست عصرية اجهزة ومؤسسات مهما كانت علميتها وليست مجرد دعوة الى رفض السلفية او تبني العقلانية عامة ،بل هي الفعل التاريخي الثوري لجماهير امتنا العربية المسلحة بالنظرية الثورية . ليست هذه هي عصريتنا فحسب بل هي كذلك الطريق لتحقيق خصوصيتنا واصالتنا كذلك. العصرية والخصوصية وجهان لعملة واحدة ، هي الفعل التاريخي المؤسس على الوعي الثوري . بانتصارنا في معركة العصرية تنتصر خصوصيتنا واصالتنا ، وبالوعي بخصوصيتنا واصالتنا وبالنضال من اجل تحقق ذواتنا الحرة ، المتفتحة المتقدمة تحقق عصريتنا . اننا لا نقف من الفكر الاوروبي او ما يسمى بالفكر الغربي موقف التقديس او موقف الاستخفاف والتعالي او موقف الرفض المطلق او موقف الانتقائية وانما نتسلح منه بثمرات العلم الانساني مطبقين هذه الثمرات تطبيقا نقديا خلاقا على واقعنا الخاص .

والماركسية هي بعض هذه الثمرات الغنية في مجال الثورة الاجتماعية . ليست هناك ماركسيات كما يقال في الفكر الغربي اليوم. وانما هناك ماركسية تختلف طرائق تطبيقها باختلاف النوعيات القومية والاجتماعية وهي ليست نظرية نهائية جاهزة وانما خطوط عامة توجه وترشد الى العمل . وشرط نجاحها هو ادراكها المحدد النوعي للخصائص المحددة النوعية في كل تجربة محددة نوعية ولهذا فهي تغنى وتعمق بالخبرات والتجارب المتنوعة .

واذا كنت اتفق مع الاستاذ العروي في الدعوة الى تبني الماركسية سبيلا لتحديثنا ، بل سبيلا كذلك لاصالتنا ، فانني لا اقف معه عند حدود الدعوة الايديولوجية ولا عبر الحدود التي تميع حقيقة الماركسية . فما احوجنا الى تطبيق العلم الماركسي على ماضينا وعلى واقعنا العيني تطبيقا جادا خلاقا ولكن ما احوجنا كذلك الى تحديد دقيق لمفاهيمنا الثورية . وما احوجنا فوق هذا وذلك الى ان يمتزج وعينا الثوري بنضالنا الجماهيري امتزاجا عميقا .

ان الاصالة ليست مجرد بحث عن الجذور او عودة مستسلمة بليدة اليها او استعادة جامدة لها ، وانما هي تحرير وتحريك واع للجذور واطلاقا لطاقاتها وقدراتها على الخلق والاضافة .والجذور الحقيقية هي الجماهير صانعة التاريخ الحقيقي وحاملة خصائصه القومية بانطلاقها الواعي ومشاركتها الديمقراطية تتحقق الاصالة والعصرية بضربة تاريخية واحدة .

تقولون ... لقد انتقلت بنا من مجالات الايديولوجيات الى مجال العمل السياسي الجذري . نعم ... اعترف ولكن هذا في تقديري هو الطريق الصحيح بل ازعم انه الطريق الوحيد . ان طريق الثورة الاجتماعية طريق التحرر والاشتراكية والوحدة القومية الديمقراطية والثورة الثقافية هو طريق الاصالة وطريق الخصوصية وهو كذلك طريق العصرية والتحديث .

د . خاشع المعاضيدي

التخلف السياسي وابعاده الحضارية

اود ان اشير منذ البداية الى ما في عنوان هذه الندوة « ازمة تطور الحضارة العربيـة » من اضطراب وابهام فيما يتصل بمفهـوم « التطور » الذي يختلف فيه العلماء والباحثون اختلافا كبيرا ، كما ان عنوان بحثي « التخلف السياسي وابعاده الحضارية » الـذي هـو وجه من وجوه هذه الندوة، ينطوي هو الاخر على مفهوم يعتوره الغموض والابهام ، ويكثر فيه الخلاف والتباين بين المختصين فيه ـ الذين تتكون منهم عائلة العلوم الاجتماعية ، ذلك هو مفهوم « الحضارة » الوارد في عنوان هذا البحث ، فقد يقصر بعض الباحثين مفهوم « الحضارة » على الجانب المعنوي من التراث الاجتماعي : ويذهب فريق ثالث ، الى استعماله مرادفا للتراث الاجتماعي كله بشقيه المادي والمعنوي ، وهذا كما لا يخفى يعرض الباحث في موضوع كهذا الى بلبلة فكرية اود ان اشير اليها منذ البداية ايضا .

يضـاف الى ذلك ، ان الشارحـة التوضيحية المرفقـه بعنوان هذه الندوة والبحث ، تنطوي هي الاخرى على مفهوم اخر يختلف فيه المختصون اختلافا كبيرا ، ذلك هو مفهوم « الديمقراطية » وهذا الوجه من الاختلاف لا اعتقد انني بحاجة الى تفصيل الحديث فيه ، الا بمقدار ما ينسجم مع وجهة نظرنـا .

ومن زاوية النظر الى الحاشية التوضيحية المشار اليها ، يتبين اتجاه مخططي هذه الندوة ، اذ هم يشيرون ، عن طريق التلميـح لا التصريح الواضح ، الى ان التخلف السياسي ، يعني انعدام الحياة الديمقراطية وضعف اجهزتها في بعض الاقطار العربية ، وان مفهـوم السياسة الديمقراطية ، يعني ، الحكم الشعبي ، بشكل او بآخر ، من خلال منظمات برلمانية واحزاب وما يجري هذا المجرى او ذاك ، وهذا كله في الواقع مجال اختلاف كبير ايضا واجتهادات شتى يختلف فيها المعنيون بهذا الجانب في الاقطار العربية ذاتها وفي بلدان العالم الاخرى .

كل هذه الاشارات التمهيدية ، تدفعني اذن الى تحديد موضوع البحث حتى لا افرط في وقتكم وفي وقتي ايضا ، بالخوض في افكار غير منظمة وليست لها وجهة واضحة نبتغيها ، وعليه فان السياسة على ما ارى : « هي اسلوب توجيه وقيادة الامة العربية نحو تحقيـق اهدافها الكبرى المتمثلة في وحدتها وتحررها وتحقيق العدالة الاجتماعية بين مواطنيها » . وهذه الاهداف بالذات ، هي التي تقرر لنا نوعيـة الاساليب والاجهزة والوسائل التـي تحققها ، هذا ولما كان موضوع بحثي وهو : « التخلف السياسي وابعاده الحضارية » فسابدأ بتشخيص مظاهر وابعاد هذا التخلف ، ثم اخلص بعد ذلك الى النواحي الايجابية فاتناول تلك الاساليب والاجهزة والوسائل التي يجب ان نهيئها لتحقيق ذلك الهدف الامثل .

ان من اهم وجوه التخلف السياسي في الاقطار العربية ما يلي :

١) الاخذ بالمفهوم التقليدي للسياسة ، اعني اعتبـار السياسة اسلوبا من اساليب ضبط الجماهير وتوجيهها دون مراعاة المصالح الهامة للشعب ، وهذا الفهم للسياسة يضمن الحاكم البقاء في مركز الحكم ، ولا يضمن للشعب التقدم والازدهار ، كما لا يضمن الحياة الديمقراطية المثلى، وقد يلجأ الحاكم عن طريق هذه الهيمنة الى اضعـاف القوى والحركـات او محاربتها ، كما يلجأ الى شق الصفوف ، وخلق النعرات وبعث الرواسب الدفينة التي تجزىء المجتمع ، كما يلجأ الى التعامـل مع القوى الاجنبية لضرب مصالح الشعب ، ويتملق بأيدولوجيات تخدم اهدافه الخاصة ، وهذا كله نجد له امثلة واضحة في الاقطار العربية المختلفة .

٢) طغيان الشكليـة وروح المحافظة على الفئات الحاكمة في بعض الاقطار العربية ، فمن المعلوم الواضح في التاريخ والسياسة والاجتماع، ان الحكم التقليدي المزمن لفئة حاكمة من هذا القبيل ، يؤدي بالضرورة الى الشكلية والجمود والتمسك بروح المحافظة ، وهذا يعني ، بشكل او بآخر ، مقاومة التجديد والتقدم والتفكير الحديث ومقاومة الاخـذ باسباب الحياة الجديدة لمواكبة التقدم البشري في مناطق اخرى مـن العالم حفاظا منهم على مراكزهم من التهديد او الذبذبة ، او تحدي الظروف والعوامل والتيارات الجديدة لهذه المراكز .

ولذا فان هذه الفئات الحاكمة تصطنع كل ما من شانه ان يحافظ على هذه الشكلية وهذا الجمود والمحافظة ، عن طريق غلق الحدود ، الى تقوية اجهزة الشرطة والامن ، الى الاكثار من السجون والمعتقلات الى منع وسائل الاعلام والثقافة التي تحمل الفكر الجديد ، الى اثـارة الحزازات والعصبيـات والتناحر بين الفئات ، الى وسم المجـددين والمطالبين بالاصلاح ، بالكفر او المروق او العمالة احيانا وما يجري هذا المجرى او ذاك .

ان استغلال الرواسب التاريخية من اجل تحقيق هذه السياسة امر يكـاد يكون بينا فـي كل مكان من الوطن العربـي ، فالطائفيـة والشعوبية ، والعشائرية والاقليمية او القطرية ، والتقدمية المغلقة ، وحتى القوميـة احيانا وحركات الانبعـاث القومـي او الحضاري او

العنصري او الديني ، هي بعض اسلحة هذه الفئات لبقائها في الحكم.

٣) وجود نفوذ ومصالح اجنبية استعمارية في الوطن العربي، ادى الى ظهور التجزئة العربية ، واوجد نظما سياسية مختلفة، وحرف سياساتها عن قضايا الشعب الاساسية ، الامر الذي ادى الى خلق فئات او جماعات معينة تتعامل مع القوى الاجنبية ضد مصالح اهل البلاد ، وقامت فئات حاكمة مصلحية مختلفة مارست ضرب اية حركة تحررية تهدد تلك المصالح ، ووضعت كل العراقيل امام وعي الجماهير الشعبية لمصالحها المشتركة ، وبتأثير من الاستعمار زجت هذه الفئات والحكومات في الوطن العربي ، في خلافات وخصومات مصطنعة ضد بعضها البعض ، بين آونة واخرى ، سرا او علنا ، وشجعت ظاهرة التهريج السياسي بانواعها المختلفة ، وخلقت زعامات وخططت انقلابات وحركات هنا وهناك ، لخداع هذه الشعوب . وهذه اساليب اصطنعها الاستعمار الجديد في العالم خلال ربع القرن الاخير ، وقد تبدو هذه الظاهرة واضحة في الاقطار النامية وبالاخص في امريكا اللاتينية وافريقيا .

ومن اساليب الاستعمار بهذا الشان ايضا تشجيع الحركات الرجعية في بعض الاقطار العربية باسم قدسية الماضي ، وباسم قدسية التراث الديني والحضاري والاجتماعي للاجداد . وباسم الحفاظ على التراث مما يتهدده من تيارات وافكار العصر الحديث ، بحيث بقي الشعب العربي في بعض الاقطار العربية ، وهو يحيى في اطار الماضي السحيق منغلق على نفسه لا علاقة له بالعصر الحديث في وجوه كثيرة من حياته .

٤ (اختلاف انظمة الحكم في الاقطار العربية ، وتبنيها فلسفات سياسية متباينة ، بل متعارضة في كثير من الاحيان ، فهناك انظمة ملكية ، واخرى جمهورية ، اضافة الى عدد من الامارات والمشيخات وبعضها تتبنى الاشتراكية ، واخرى رأسمالية واقطاعية ، وغيرها تتبنى النظرية الدينية ، وفضلا عن ذلك ، فان الدول التي تتبنى الاشتراكية تختلف هي الاخرى عن بعضها في هذا المفهوم وتطبيقه ، ان هذا التباين يؤدي بالضرورة الى انعدام وحدة الهدف بين الاقطار العربية على الصعيدين القطري والقومي ، كما يؤدي الى فقدان التنسيق السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، وحتى العسكري بين العرب جميعا .

ان التآمر الاستعماري الصهيوني الرجعي ، يرتكز في صراعه مع قوى التحرر والثورة والاشتراكية في الوطن العربي ، على قاعدة انطلاق اساسية ، هي استغلال كافة التناقضات التي ورثها الواقع العربي ، واصطنعها التطور المزيف بتأثير القوى المعادية لاهداف الامة العربية . فهو يحاول صرف العرب عن التناقضات الرئيسية في مجتمعهم ، ويحاول ان يقضي على المنابع والجذور التي يستمد منها النضال العربي قوته وحيويته واندفاعه . واهم هذه المنابع ، فكرة الوحدة العربية ، وفكرة الثورة على الواقع الفاسد ، التي تتميز بهما الايدولوجية العربية الثورية .

٥) ان انعدام الاجماع السياسي العربي على الصعيدين القطري والقومي ، ادى الى ظهور اتجاهين او نوعين من الانظمة العربية ، من حيث نظرتها لحل للقضية الفلسطينية حلا جذريا وصحيحا ، باعتبارها اولى واهم القضايا السياسية العربية ، وقد يرجع سبب تاخر حل هذه القضية بما يزيد عن ربع قرن من الزمن ، الى هذا الاختلاف في السياسات العربية التي كان للاستعمار اثر كبير في صرفها عن طريقها الصحيح .

٦) وجود التجزئة العربية ، وعدم اتمام اي نمط من انماط الوحدة بين الاقطار العربية في صالح الجماهير وقضاياها الاصيلة ، وقد يرجع السبب في ذلك . الى ان الانظمة العربية القائمة ، قد لا تضمن البقاء في مواقع السلطة في حالة قيام وحدة شعبية ديمقراطية في الوطن العربي . فضلا عما تتعرض له مصالح هذه الحكومات والفئات التي تمثلها من الخطر .

ان المنطق القومي العربي ، لا يعترف بالكيانات القطرية في الوطن العربي ، وانما يرى في التجزئة الراهنة ، مرحلة طارئة اوجدها الاستعمار ، ومهدت لها اوضاع الجمود والتخلف في المجتمع العربي .

ان الوحدة العربية بمفهومها الثوري الصحيح ، تعتبر العامل الهام في تعميق كل تغيير حقيقي في المجتمع العربي ، لان الحرية التي يسعى اليها كل قطر عربي على انفراد ، لا يمكن ان تبلغ من العمق والشمول والمعنى الايجابي ، ما تبلغه الحرية التي تحققها الامة العربية في وحدتها ، كما ان الاساس المادي للاشتراكية ، وتحقيق العدل الاجتماعي بين المواطنين العرب ، يأخذ مداه الصحيح ، عندما يكون مجاله التطبيقي الوطن العربي كوحدة سياسية وجغرافية وبشرية .

ان تشخيص الاوضاع والظروف السياسية الصعبة التي تجتازها الامة العربية اليوم ، تدعونا لان نرفع صوتنا عاليا من اجل العدول عن السياسات الخاطئة التي سهلت للاعداء توجيه الضربات الى حركة التحرر العربي ، ونحن اذ ندعو الى الكف عن الجري وراء الاوهام التي اثبتت التجارب المتتالية عدم جدواها ، فاننا في ذلك نعبر عن مشاعر وطموحات الجماهير العربية وطلائعها القومية التقدمية والوطنية، ونحن بذلك نخلق اوسع الفرص للقاء بين كافة القوى والانظمة العربية الوطنية لمواجهة الاخطار المحدقة بها ، وهي اخطار لا يمكن ان يتخلص منها اي نظام عربي معاد للاستعمار والصهيونية والرجعية ، ولا تتخلص منها اية قوة وطنية .

ان الاوضاع الراهنة في الوطن العربي ، التي تتسم بالضعف والتداعي ، لا يمكن الخروج منها ، كما لا يمكن مواجهة اعداء الامة العربية مواجهة فعالة ، الا باقامة وحدة حقيقية ثابتة قائمة على اسس شعبية ديمقراطية تتحقق من خلالها الوحدة الوطنية في كل قطر عربي .

٧) وجود التفاوت الطبقي والاجتماعي والاقتصادي والفكري بين المواطنين العرب في كل مكان من وطنهم الكبير ، كسبب ونتيجة لهذا التخلف السياسي السائد في الوطن العربي ، ولا يخفى ، ان بعض الانظمة العربية نفسها تغذي هذا التفاوت لا تلغيه ، لكي تضمن البقاء في السلطة ولكي تحافظ على مصالحها الخاصة .

٨) يمثل النظام البرلماني الشكلي الذي وجد في بعض الاقطار العربية ، احد وجوه التخلف السياسي في الوطن العربي .فقد اثبتت هذه التجربة فشلها في التعبير عن رأي ومصالح الجماهير وتمثيلها كما كان الحال عليه في القطر العراقي قبل ثورة الرابع عشر من تموز عام ١٩٥٨ وفي غيره من الاقطار العربية الاخرى ، ذلك لان البرلمانية، كانت واجهة شكلية لخداع الجماهير العربية ، ووسيلة من وسائل شرعية اساليب الحكومات العربية في حكم الجماهير وقسرها ، وغير خاف على المواطنين العرب ، عمليات التزييف والتزوير التي رافقت انتخابات تلك البرلمانات العربية .

ومع ذلك ، فان صح الاخذ بنظام البرلمانية ـ وهذا ما سنعالجه في بحثنا ـ في الوطن العربي كوسيلة من وسائل الحكم الصحيحة لنقل الامة العربية من حالة التخلف السياسي الى حالة التقدم السياسي ـ كما تشير الشارحة التوضيحية لهذه الندوة ـ فهل يتاح للاقطاعيين والرأسماليين والرجعيين والمستغلين لمصالح الجماهير العربية، ممارسة حقوقهم البرلمانية والديمقراطية ؟؟؟ واذا كان ذلك ممكنا ، فهل هذا يعني الاقتراب من مصالح الجماهير وضمانها ؟؟؟ وهل ذلك يعني ، امكانية تعايش وتآخي جماهير الشعب مع مستغليها واعدائها ؟؟ ؟

ومحصلة هذا كله ، ان تدهور الحياة في الاقطار العربية بمختلف وجوهها السياسية ، والفكرة ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، يحتم على الامة العربية اليوم ، رسم طريق جديد لسياستها تتمكن بواسطته الانتقال من حالة التخلف الى حالة التقدم ، وسنعالج هذا التخلف من زاوية مفهومنا للحرية او ممارسة الديمقراطية الواردة في هذه الندوة .

يبدو ان الديمقراطية بمفهومها العام ، معروفة عند العرب منذ ما قبل الاسلام بعدة قرون ، يؤيد ذلك ، ما جاء في القرآن الكريم (سورة النمل) بشأن النبي سليمان عليه السلام وملكة سبأ :

بسم الله الرحمن الرحيم ((قالت يا ايها الملأ ، اني القي الي كتاب كريم . انه من سليمان ، وانه بسم الله الرحمن الرحيم . الا تعلوا علي واتوني مسلمين ، قالت يا ايها الملأ ، افتوني في امري ، ما كنت قاطعة امرا حتى تشهدون . قالوا نحن اولو قوة واولو بأس شديد ، والامر اليك ، فانظري ماذا تأمرين .. قالت ، ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا اعزة اهلها اذلة ، وكذلك يفعلون ، واني مرسلة اليهم بهدية . فناظرة بم يرجع المرسلون)) صدق الله العظيم .

على انه يمكن اعتبار الديمقراطية بهذا المعنى ، سمة من سمات الفرد او المواطن العربي ، وذات علاقة بفردية الشخصية العربية ، التي عاشها العرب في جزيرتهم قبل الاسلام ، حيث لم يكن العربي ليعترف بوجود شيء اعلى منه سوى السماء .

ولما جاء الاسلام ، على يد رسولنا الكريم محمد (ص) بمبادئه الرفيعة السامية ، هذب النزعة الفردية ، ونظم الديمقراطية المطلقة عند المواطنين العرب ، ودعا الى شورى الحكم الذي طبق في عصر الرسول (ص) والخلفاء الراشدين ، وفي ذلك قال تعالى ، بسم الله الرحمن الرحيم : ((والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة ، وامرهم شورى بينهم ، ومما رزقناهم ينفقون)) ، صدق الله العظيم .

لكن الفردية السياسية ، او الحكم السياسي الفردي ، بعد ذلك ، الغى الحرية الفردية للمواطنين (الجماهير الشعبية) في الدولة الاسلامية ، كما الغيت الحرية الاجتماعية البسيطة او تضاءلت ، عند العرب ، الامر الذي ادى الى نشوء المشاكل المختلفة في الدولة الاسلامية ، وخصوصا ما يتعلق منها بالديمقراطية والحرية السياسية عبر تاريخ العرب الطويل وتلاشي دور الشعوب في تلك الاحداث الكثيرة .

وقد اثرت النزعة القبلية عند العرب ، بما لها من معايير ومقاييس وتقاليد على الاحوال السياسية عندهم بعد تأسيس دولتهم الاسلامية الواسعة ، ونشأت التحزبات المؤيدة والمعارضة للحكومات من قبل المواطنين العرب وغير العرب على حد سواء ، وخاصة في العصر الاموي الذي اصبحت فيه القبلية احدى سمات الحكم السياسية . اما في العصر العباسي والذي يعتبر عصر نضج الحضارة العربية الاسلامية ، فقد ضعف فيه شأن العرب ، ولعبت فيه الشعوبية دورا كبيرا في تحريك السياسة . وتسلط القواد والامراء والاقطاعيون على الامور ، الامر الذي ادى الى حرمان المواطنين عموما من معظم حقوقهم بما فيها الحرية السياسية او الممارسة الديمقراطية .

ولما خضعت الاقطار العربية للحكم العثماني ، الذي ادعى الحكم باسم الاسلام ، وهو بعيد عنه ، فقد مر الوطن العربي بمرحلة من التخلف في كافة الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، وانعدمت الحريات بأبسط اشكالها ، وعاش شعبنا العربي في ظل هذا الحكم الذي استمر زهاء اربعة قرون ، في فترة من الظلام والتأخر ، والتدهور ، بما لا حدود له ، وما زال الامر على ذلك : حتى خضعت الاقطار العربية الى السيطرة الاستعمارية التي كرست التجزئة ، بكل اشكالها ، وقد خلفت هذه المسيرة الطويلة لتاريخ العرب بكل ما فيها من سلبيات ، رواسب كثيرة وكبيرة في الوطن العربي ، اهمها مسألة التخلف السياسي وانعدام الديمقراطية .

ونتيجة لكل ما تقدم . ومن اجل معالجة ((التخلف السياسي في الوطن العربي)) من زاوية مفهومنا للحرية ، او ممارسة الديمقراطية فاننا نرى ما يلي : —

يعيش شعبنا العربي اليوم ظروفا عربية ودولية ، يسودها قمع شديد للحرية ، وتزييف بالغ لها ، بسبب بقاء النفوذ الاستعماري المباشر في بعض الاقطار العربية ، بينما تمارس الرجعية المحلية في البعض الآخر ، مهام الاستعمار وتتعاون معه ، وقد مارست هذه الحكومات وتلك من خلال مواقعها في السلطة عملية تزييف شعارات الحرية والديمقراطية وافرغتها من محتواها الحقيقي ، واصبحت الديمقراطية مجرد واجهة تخفي طغيان الفئات الحاكمة ، وتخفي تزييفها واستثمارها للطبقات الشعبية .

فالحرية كوسيلة لتحرير الانسان العربي كليا وجذريا ، تعني التحرير الكامل سياسيا واقتصاديا وثقافيا ، من كافة اشكال السيطرة الاستعمارية ، وعلى هذا الاساس ، فأن مسألة الكفاح ضد الاستعمار وضد كافة اشكال السيطرة الاستثمارية ، سياسية كانت او اقتصادية او ثقافية ، من الامور الاساسية لمعالجة التخلف السياسي العربي .

ان قدرة الجماهير العربية ، على فضح تزييف الطبقات الرجعية للحرية ، وتعرية التطبيق المشوه والكاذب للديمقراطية البرجوازية وفضح المفهوم البرجوازي — الاقطاعي للحرية ، وايجاد اساس نظري جديد لمفهوم محدد وملموس للحرية والديمقراطية ، في اطارها الاشتراكي هو ايضا من الامور الاساسية لممارسة التقدم للامة العربية .

ان الطابع الانساني للاشتراكية العربية ، يعتبر من اهم سمات المرحلة ، لان عبودية الانسان ، في انظمة الاستغلال ، هي اخطر شكل ، من اشكال ضياع الحرية الانسانية ، وتبعا لهذا ، فان ازاحة انظمة الاستغلال وتصفيتها ، وتبديل علاقات الانتاج الرأسمالية ، هي وحدها التي تتيح الظروف الموضوعية الملائمة لتحرر الانسان وخلاصه من الضياع والاستغلال ، وبذلك فانه من الضروري ان تتلازم الحرية والاشتراكية ، باعتبارهما القاعدة المادية المتينة لنمو حرية الانسان .

على ان مسألة النضال ضد الاستعمار الغربي ، واعتبار المعسكر الاشتراكي قوة ايجابية فعالة في النضال ضد هذا الاستعمار ، لا تمنع الامة العربية من اتباع سياسة خارجية عربية متميزة ، تلك هي سياسة الحياد الايجابي ، وعدم الالتزام العضوي بأي من المعسكرين ، رغم ان المنطلقات الاساسية والمبدأية التي يمارسها المعسكر الاشتراكي اكثر انسجاما مع مصالح الامة العربية ، واشد تعاطفا مع قضاياه المصيرية .

ان سياسة عدم الالتزام ، وان كانت تعني في مفهومها المباشر ، تجنب الانسياق وراء التبعية ، والابتعاد عن الانغمار في معارك المعسكرين اليومية المباشرة والخاصة ، الا انها تعني في نفس الوقت ، التزام سياسة مبدأية وثورية على الصعيد العالمي تعمل على تخفيف حدة التوتر الدولي ، وتدعم حركات التحرر القومي والوطني في العالم .

وعلينا اليوم ، ان نرفض كافة انواع التشويه والقسر التي لحقت بحرية الانسان العربي بوجه خاص ، وحرية الانسان بوجه عام ، وان ندين دكتاتورية الفرد ، كما ندين دكتاتورية البيروقراطية ، وان نحدد بوضوح نظرتنا الى الديمقراطية البرلمانية البرجوازية ونظرتها للحرية السياسية .

ان التغيير الاجتماعي ، الذي تنشده الامة العربية ، لا يتحقق — برأينا — عن طريق النظام البرلماني بمفهومه البرجوازي ، لان البرلمانية بمفهومها هذا ، لا يمكن ان تكون اداة تحويل اجتماعي جذري ، انما هي

اداة شكلية للديمقراطية ، تخفي وراءها نفوذ الاقطاع والبرجوازية الكبيرة .

ان النضال الجماهيري ، هو وحده طريق التغيير في الوطن العربي وليس البرلمانية البرجوازية ، واذا كانت الطبقات الاقطاعية والفئات العليا من البرجوازية ، قد لعبت دور الحليف مع الاستعمار القديم ، فان البيروقراطية والبرجوازية ، تلعب اليوم دور الحليف مع الاستعمار الجديد ، ويشتركان معا في استغلال جماهير الشعب ، وربما باسم الديمقراطية البرلمانية المزيفة .

لم تكن الحرية بشكلها السياسي ، مفهوما مجردا مطلقا ، بل هي ذات مفهوم اجتماعي محدد ، منحت لطبقة ، ومنعت ـ بشكل او بآخر ـ عن اخرى . فلما قادت البرجوازية الثورة ضد الاقطاع ، في اوروبا ، نادت بالحرية المثالية المطلقة للشعب كله ، ولكنها عندما استلمت السلطة اقتصرت الحرية على طبقة محددة ، ولم تتردد البرجوازية عن ضرب الجماهير الشعبية عندما تعرضت مصالحها للخطر ، وتحولت الحرية المطلقة ، او ما يسمى (بحقوق الانسان) الى حرية او مصلحة طبقية .

ان النظام البرلماني في اوروبا الغربية ، يمثل الغلاف السياسي للنظام الاقتصادي الغربي ، لان البرجوازية التي تتمتع بامتيازات فعلية، استطاعت ان تحول النشاط البرلماني الى خادم للاقتصاد الرأسمالي ، ولم يؤد دخول الطبقة العاملة في برلمانات اوروبا الغربية الى قلب سلطة البرجوازية ، بل اضطرها الى تبني اشكال واساليب جديدة اكثر مرونة وفهما لمتطلبات الواقع ، فامنت بعض المطالب العمالية ، وبردت النضال الثوري للجماهير ، واستمرت البرجوازية في الحكم .

ولما كان النظام البرلماني ، هو طريق البرجوازية الغربية في الحكم ، وكونه جزءا من البناء القومي لتلك المجتمعات ، فقد جاء تطبيقه في بعض الاقطار العربية مجرد نقل لواجهة غربية مقطوعة عن جذورها الاساسية والاقتصادية والاجتماعية ولم يتولد عن معطيات الحركة القومية الاشتراكية وحاجاتها العملية المباشرة .

ان المجتمعات في الاقطار العربية ليست مجتمعات برجوازية ، بل هي مجتمعات شبه اقطاعية ـ قبلية ـ برجوازية ، ولذلك بقيت البرلمانية في الوطن العربي مجرد بناء سياسي هزيل ونسخة مزيفة عن البرلمانية الغربية ، فلم تستطع مواجهة النضال القومي الاشتراكي من جهة ، كما لم تستطع ترسيخ جذورها في الحياة السياسية من جهة اخرى ، ولذلك اصبحت ظاهرة الانقلابات العسكرية ملازمة لهذا النظام في وطننا الكبير ، وقد عكست البرلمانية العربية الوضع الاجتماعي المتخلف ، شبه الاقطاعي ـ العشائري ـ الطائفي ، ومن خلال التناقض بين تطلعات الجماهير وبين واقع البرلمانية الرجعي ، انفجرت هذه الانقلابات العسكرية ، وتعاقبت والديمقراطية البرلمانية تحمل كل منها بذور الاخرى لتجهضها .

ان فشل البرلمانية وسقوطها في الاقطار العربية ليس ناجما عن تطبيقها السيء من قبل جماعات سيئة فقط ، بل املاها الواقع الموضوعي الملموس ، ومعطيات تطور النضال الاجتماعي والسياسي في الوطن العربي ، والبلدان المتخلفة في العالم عموما .

وفي الظروف الراهنة ، حيث يجري الانتقال من المجتمع الاقطاعي ـ الرأسمالي ، في عدد من الاقطار العربية ، يجب ان تنتقل السلطة من ايدي الطبقات الاقطاعية البرجوازية الى الطبقات الكادحة وعلى هذا الاساس ، فانه يجب ان نتخطى البرلمانية باعتبارها احد اشكال سيطرة تلك الطبقات على الجماهير الشعبية من العمال والفلاحين والكسبة والكادحين .

ان تخطي البرلمانية لا يعني الانتقال الى الحكم الدكتاتوري الفردي او البيروقراطي او العسكري ، بل يعني زوال الاطار البرجوازي شبه الاقطاعي للديمقراطية ، والانتقال الى ديمقراطية اوسع واعمق تلك هي الديمقراطية الشعبية .

ان مفهوم الديمقراطية الشعبية ، ينطوي على توفير ديمقراطية واسعة للجماهير الشعبية ، ويؤكد في الوقت نفسه ضرورة عزل القوى الطبقية والسياسية المعادية للثورة والاشتراكية . وهذا العزل ينبغي ان يأخذ شكله القانوني من جهة وشكله الشعبي من جهة اخرى . ان فكرة التعاون الطبقي في اذهان بعض الناس ، ينبغي ان تسقط وتصفى ، لان المعركة مع القوى الرجعية المعادية للثورة ولمصالح الجماهير، تقتضي نضالا طويلا متنوع الاشكال بغية استئصالها من الجذور وحيث ان الرجعية لم ترحم الجماهير الكادحة طوال آلاف السنين من تاريخ الانسانية لذلك يجب ان تضع الجماهير العربية مسالة الصراع الطبقي ضد الطبقات الرجعية بشكل واضح وحاسم ، فأما ان تعيش الجماهير، او تعيش الرجعية وحلفائها في الداخل والخارج ، وكل تسوية وسط بينهما : اكذوبة وخدعة نتيجتها انقاذ الرجعية ، لان الرجعية المحلية في الوطن العربي ـ مهما بدت ضعيفة ـ تملك قوى هائلة ، واسلحة مادية ومعنوية كثيرة ، وتمتد جذورها في كافة اجهزة السلطة ، وهي مع ذلك تملك نفسا طويلا في المقاومة ضد الجماهير الشعبية عن طريق التخريب والتآمر وعرقلة التحول الجديد .

على ان الديمقراطية الشعبية لا تتم دون اطار سياسي ثوري وطلائع ثورية منظمة ، تتمتع ببعد نظر سياسي وكفاءة في العمل ، مليئة بروح التضحية ، ومخلصة لاقصى حد لقضية الجماهير، ولتحافظ على صلات عميقة وحية بالجماهير ، تعلمها وتتعلم منها ، ومن خلال هذه الطلائع الثورية المنظمة يتحقق الطابع المركزي والديمقراطي للسلطة الشعبية ، التي تقوم على اساس المؤسسات والمجالس الشعبية ، على ان مركزية السلطة الديمقراطية ، يجب ان لا تلغي الانتخاب وتحوله الى عملية شكلية لهذه المجالس ، لان الشرط الاساسي لديمقراطية المجالس الشعبية وثوريتها هو في تكوينها عن طريق الانتخاب الحر المباشر على جميع المستويات في القرية ، والمدينة والمحافظة ، ثم على المستوى القطري والقومي .

ان مهمة الطلائع القومية الاشتراكية في الوطن العربي ، تأمين الجميع ، بين ثورية مبدأ الاقتراع الشعبي وحريته في انتخاب الهيئات التنفيذية والمجالس الشعبية ، ان مثل هذه المهمة لا يمكن ان تتحقق الا اذا استطاعت هذه الطلائع تامين التفاف الاكثرية الساحقة من الجماهير حولها ، باعتبار الجماهير هي قاعدة الثورة وحاميتها، وبالتالي رفض مبدأ الوصاية على الشعب ، او ممارسة السلطة عن طريق التفويض نيابة عن الشعب .

ان تطبيق الديمقراطية الشعبية ، على نحو ثوري سليم ، لا يتم عن طريق تكرار شعارات الحرية والديمقراطية ، بل عن طريق خلق موضوعية تكفل حرية لهذا التطبيق ، واصالة ، عن طريق اقتدار الطليعة الثورية على قيادة اكثرية الجماهير الساحقة ، قيادة قائمة على اساس الثقة الحرة والعميقة لهذه الطليعة .

ان مبدأ المركزية الديمقراطية ، هو الاساس الملائم لنجاح السلطة

الثورية الشعبية ، وان ديمقراطيـة هذه السلطة تتم عن طريق انتخاب هيئاتها السياسية من الشعب ، وتأمين رقابة شعبية على هذه الهيئات، وانتخاب الهيئات العليـا من الهيئات الدنيا ، وانعقاد مؤتمرات المجالس الشعبية والمنظمات بصورة دورية ، وبذلـك تتدرج الديمقراطية وهـي صاعدة الـى اعلى ، الى ان يصبح مبـدأ جماعية القيـادة الصورة الديمقراطية للسلطة الثورية في القمة .

اما المركزيـة في التنظيم السياسي ، او التنظيمـات السياسية للسلطة ، فتحقق عن طريق خضوع الاقليـة للاكثرية خضوعا طوعيـا مخلصا ، وخضوع الهيئات الدنيا الى الهيئات العليا ، وخضوع الهيئات والمنظمات لقرارات القيادة المركزية وتوجيهاتها ، ما دامت منبثقة عـن ارادتها الحرة ومعبرة عن مصالحها .

ان ممارسة الجماهير الشعبية لحقوقها الديمقراطية بشكل صحيح، يتطلب توعيتها سياسيا واجتماعيا وفكريا ، عن طريق اقامة نقـابات للعمال والفـلاحين واتحـادات الطلبة ومنظمـات الشبيبـة والموظفين والمستخدمين ، والاتحادات النسائية ، لان المجالس الشعبية قـد لا تستنفد كافة اشكال التنظيم الشعبي وبدون الاطارات التنظيمية المهنية والمجالس الشعبية ، تتحول الجماهير الى سديم بلا قوة ، وبلا وعي ، وبلا انضباط واع مسؤول .

ان ربط الديمقراطية ، ربطا عضويا ، بتعدد الاحزاب ، يمثل المنطق البرجوازي في فهم الديمقراطية ، ان هذه القضية يجب ان تفهم على اساس الظروف التاريخية الملموسة للصراع الاجتماعي والسياسي فـي كل قطر في العالم .

ان حزبا رئيسيا – مثلا – يقود جبهة من القوى السياسية تمارس السلطة الثورية ، لا يؤدي بالضرورة الى الابتعاد عن الديمقراطية ، ان مبدأ الحزب القائد اصبح امرا تمليه الظروف المرحلية ، لانه يقيم سلطة مركزية ثابتة تقود عملية التغيير ، وقد اكدت التجارب الثورية الاشتراكية في العالم ذلك ، وبنوع خاص في ظروف البلدان النامية ، الا ان ممارسة شعبية للديمقراطية – وهي شرط لنجاح البناء الاشتراكي – يتوقف على شرطين اساسيين :

الاول : قدرة التنظيم السياسي او الحزب على قيـادة الاغلبيـة الساحقة من الجماهير الشعبية ، وان يؤمن التفافها الطوعي الواعي حوله .

الثاني : ممارسة الديمقراطية الداخلية ضمن صفوفه .

ان ممارسة الديمقراطية داخل التنظيم السياسي ، او الحزب القائد ، ينبغي ان تتوافر لها ظروف موضوعية داخل تنظيمه منها : ان تكون سياسته واضحة ومحددة دوما ، منسجمة مع منطلقاته النظرية لا الاستراتيجية ، ومنها استمراره في الكفاح تجـاه ظواهـر التخلف والانحراف التي قد تتسرب مـن الواقع البرجوازي – الاقطـاعي – العشائري الى صفوفه ومنها ان تستمر عملية التثقيف السياسي العلمي الدائم بين صفوفه .

وللحقيقة – وفي ظروف الانتقال الى الاشتراكية – فقد شهـدت معظم التجارب الثورية ، ظاهرة سلبية خطيرة ضمن مرحلة راسماليـة الدولة ، تلك هي نشوء طبقة جديدة بيروقراطية ، استفحل امرهـا واصبحت عقبة امام تطوير الديمقراطية ، واتخذت موقفا فوقيا على جماهير الشعب ، ان نظام راسمالية الدولة ، في حالة ضعف الطبقـة العاملة عدديا وتنظيميا ، هو الذي يخلق الظروف الموضوعيـة لنمو البيروقراطية ، لذلك اصبحت الادارة الديمقراطية لوسائل الانتاج شرطا اساسيا لممارسة الديمقراطية على الصعيد السياسي ،وينبغي اذ تضطلع المجالس العمالية بدور اساسي في ادارة المشروعات الانتاجية والصناعية، والوقوف بوجه نمو البيروقراطية الجديدة .

ان القوى الثورية التي تستلم السلطة ، في اي قطر عربـي ، مطالبة وبشدة بتطوير اجهزة الدولة ، بحيث تصبح هذه الاجهزة فـي خدمة الجماهير لا عبئا عليها ، ولتصبح قادرة على المساهمة الفعالة في قضايا البناء الاشتراكي .

ان الممارسة العملية للديمقراطيه الشعبية ، تقتضي عدم ابعـاد الجيش عن السياسة ، لان ابعاده يحرم قطاعا هاما من المواطنين مـن ممارسة حقوقه السياسية ، ان فكرة ابعاد الجيش عن السياسة مبدأ التزمته الرجعية والبرجوازية في الحكم ، لان جعل العسكرية حرفـة مصحوبة بالامتيازات المادية ، يجعل من الجيش اداة طيعة بأيـدي الطبقات المستثمرة ولذلك اصبح العمل السياسي في القطاع العسكري حقيقة اساسية في التطور التاريخي لنضال الامة العربية فـي المرحلة الراهنة ، وكل محاولة لانكار هذه الحقيقة لا بد ان تكون تحريفا للثورة، وعرقلة لسير التحول الاشتراكـي . ولا شك فان التثقيف السياسي والايديولوجي للجيش لا يقل اهمية – بحال من الاحوال – عن التدريب العسكري ، بل بالعكس ، فانه يخلق مناخا ملائما لقيام مفهوم ثوري جديد للانضباط ، يقوم على اساس الايمان بالمثل العليا لا الخوف مـن القسر ، كما يلغي الاساليب البرجوازية الاحترافية في العلاقات بين الرئيس والمرؤوس .

ان التزام الحقيقة عامل اساسي في ممارسة الديمقراطية الشعبية على نحو ثوري ، لان الحقيقة ثورة واخلاق في نفس الوقت ، والتزام الحقيقة هو وحده الذي يميز الثورية عن الانتهازية ، وهو الذي يميز الدعوة عن الدعاية ، وهو الذي يميز التقدمية عن الديماغوجية ، ان حجب الحقيقة عن الجماهير ، يعتبر تنكرا لابسط مقتضيات الديمقراطية وهو شك في حكمتها وقدرتها على التمييز بين الخطأ والصواب . وان الشك بحس الجماهير السليم ، اول مراحل الانزلاق نحو المفـاهيم الفاشستية . ان التزام الحقيقة امام الجماهير ،وسيلة لتثقيفها وعاملا اساسيا في تكامل نضجها السياسي ، ولهذا فان التنظيمـات الثورية وسلطتها مطالبة دوما بمصارحة الشعب بكل ما يتعلق بشؤونه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، مطالبة بان تكشف الاخطاء ، متعمدة كانت او عفوية ، وكل محاولة لحجب الحقيقة عن الشعب هي انحدار علني من الثورية الى الانتهازية .

ان انتشار الامية بين الجماهير الشعبية ، يعرقل ممـارستها للديمقراطية ، ولذلك اصبح من الضروري تصفية الامية تصفية تامـة وسريعة ، والعمل على تعليم المواطنين الاميين ، لا القراءة والكتـابة فحسب بل تمكينهم من استيعاب حد معين من المعارف يتيح لهم ممارسة حقوقهم الديمقراطية بوعي ، ان تصفية الامية واجب ملح على السلطـة الثورية وجميع المنظمات الجماهيرية .

ان الممارسة الكاملة للديمقراطية الشعبية ، ستبقى مبتورة مـا دامت المرأة بعيدة عن الحياة العامة للمجتمع ، لذلك اصبح تحرير المرأة العربية ضرورة ديمقراطية ، بالاضافة الى كونها ضرورة انسانيـة ، ان النظرة الفوقية للمرأة ، جزء لا يتجزأ من فكر المجتمع الاقطاعـي – العشائري ، وعليه فان تحرير المرأة يقع في مقدمة مهمات الثورة القومية الاشتراكية وان بناء مجتمع عصري ديمقراطي متحرر ، لا يمكن ان يكون

د . بهاء ابو لبن

القيم والعادات والتقاليد العربية وازمة التطور الحضاري

كثيرا ما تستلزم التنمية تشعبا وتعقيدا مستمرين في النظم الاجتماعية التي يتكون منها المجتمع ، وكثيرا ما تستلزم تغيرات في التزامات الشعب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والسيكولوجية . وكنتيجة للاتصال المباشر وغير المباشر بالثقافات الغربية ، نجد ان التحضر يسير قدما ، منذ اكثر من قرن في اجزاء كثيرة من العالم العربي . في الحقيقة عديد من المصلحين العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين – مستلهمين الانجازات للحضارة الغربية – دافعوا عن الاصلاح والترقي في مجالات كثيرة للحياة الاجتماعية . ولكن التغير الاجتماعي لم يسرع في خطاه الا في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية .

ففي السنوات التالية للحرب العالمية الثانية ، وجهت الدول العربية الحديثة الاستقلال جزءا كبيرا من جهودها القومية نحو التنمية الاقتصادية الاجتماعية . وقد كانت ثمرة هذه الجهود هذا التطور والتوسع في النظم والانماط التعليمية والتركيز في عمليات التمدن والتصنيع . ولقد نمت كثير من المدن العربية المعاصرة الى حد ابعد من ان يصدقه جيل سابق . فهذه المدن العربية الواسعة يندر ان تجد اختلافا بينها وبين نظيراتها من المدن الاوروبية والامريكية ، من حيث عماراتها الشاهقة ، وشبكات اتصالاتها المعقدة ، ونظمها المالية القوية وانشطتها التجارية المتقنة الانيقة . ويضاف الى ذلك ان الصناعة والزراعة قد حدثت فيهما ثورة كنتيجة للتالية المتزايدة والتطبيق التقني المتزايد . ومن ثم نجد ان التغيرات في الجوانب المادية للثقافة العربية خلال الثلاثين عاما السابقة لم تكن اقل من « ثورية » .

وجدير بالذكر ان التغيرات التي حدثت في انحاء كثيرة من العالم العربي قد اشتملت ايضا على مظاهر ثقافية غير مادية . وربما كان اكثر هذه الجوانب ثورية هو التغير في بناء الملكية في عديد من الدول العربية وكذلك النمو الراسخ للقطاع العام في المجال الاقتصادي . ولقد شهدت أكثر المدن العربية ، ايضا ، درجة عالية من التعبئة السياسية كنتيجة لدور سياسي نشط بالنسبة لعمال المدن وكنتيجة لاتساع دائرة الطبقة المتوسطة . ولقد كشفت دراسات كثيرة ان تغييرات اساسية في العلاقات الاجتماعية الاسرية والاقتصادية قد حدثت في البلاد العربية الاشتراكية وغير الاشتراكية . ومن الامثلة الواضحة للتغير الاجتماعي والتنمية الاجتماعية في البلاد العربية وخاصة في المناطق المدينية : الانحلال النسبي للاسرة الموسعة ، والاتجاهات المتغيرة بالنسبة لدور المراة ، والسير على الطريقة العقلية ، العلمية في الانشطة الاقتصادية ، والضعف العام للتوجيه التقليدي . وهذه ليست الا تذكرة جزئية بان التحضير في العالم العربي قد واكبته تغييرات بارزة في المجالات الثقافية المادية وغير المادية .

ان مطامح الشعب العربي وتطلعاته ، وقد اوقدتها انطباعاته عن الغرب لا زالت في حاجة الى التنفيذ . ولا يزال العالم العربي ، بوجه عام ، تقليديا ولا يزال زراعيا . اذا استخدمنا متوسط الدخل الفردي بالنسبة لحجم الانتاج القومي (GNP) كمقياس فان احدث البيانات تنطق بان متوسط الدخل الفردي في الاقطار الغير منتجة للبترول هو حوالي ٣٠٠ دولار سنويا . بل ان بعض الاقطار المنتجة للبترول (كالعراق مثلا) ليست افضل كثيرا ، في المتوسط ، من الاقطار الغير منتجة للبترول . فاذا قارنا ، في هذا الصدد ، بالسويد التي قدر متوسط دخل الفرد فيها بالنسبة للانتاج القومي عام ١٩٧٣ ، قدر بـ ٤٠٠ر٤ دولار لوجدنا ان العالم العربي لا يزال متخلفا كثيرا من الناحية الاقتصادية وان متوسط دخل الفرد العربي لم يرتفع الى درجة ذات قيمة .

على انه من المسلم به ان احصائيات متوسط الدخل الفردي بالنسبة لحجم الانتاج القومي ليست افضل مقياس للترقي النسبي للدولة العصرية . فمثل هذه الاحصائيات تتجاهل الثروة النسبية للامم متمثلة في « مواردها البشرية بما تملك هذه الموارد البشرية من معرفة ومهارات وقدرات » (هاربيسون – Harbison , 1964) . ولكن حتى اذا وضعت اسس الموارد البشرية موضع الفحص ، كأن نفحص نسب قوائم الانتساب في المدارس ، أو نسبة العلماء والمهندسين في كل ١٠٠٠٠ ، فانه لا مفر من الوصول الى النتيجة بان العالم العربي يعاني من التخلف في موارده البشرية .

ولا تختلف الاحوال الاجتماعية للعالم العربي ، ولا التجارب السياسية لدول عربية متعددة في الربع الاخير من القرن العشرين ، لا تختلف هذه الاحوال ولا تلك التجارب كثيرا عن احوال وتجارب دول نامية اخرى . فلقد لاحظ جنار مردال Gunnar Myrdal (١٩٧٢ : ٤) في دراسته الممتازة للتحضير في دول جنوب شرقي آسيا ، ان « الاحوال الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة لدول جنوب شرقي اسيا ، لا تختلف كثيرا عن احوالها التي كانت تسود قبل انحلال قوة النظام الاستعماري. التغيير البارز الوحيد يتمثل في اسراع نسبة الزيادة السكانية. وبوجه عام أن جماهير الشعوب في جنوب شرقي آسيا لا تزال على فقرها التي كانت عليه في فترات ما قبل الحرب ، كما ان حياتها التعسة لا زالت

كما هي منذ تلك الفترات ، حتى الان » .

ولكي يفهم العلماء الاجتماعيون الاحوال الاجتماعية التعسة للدول النامية فانهم لم يعودوا الان يكتفون بوصف الاحوال الاجتماعية بل اصبح الذي يرتضونه : ذلك الفهم النظري التحليلي لديناميات التحضير وللعلاقة المتبادلة بين التحضير والبناء الاجتماعي . ورغم ان الاستعمار، مرارا وتكرارا ، وبنوع من التبرير قد اعتبر سببا رئيسيا لاقهان الانسان وظلم البشر فقد اصبح الان واضحا ، بناء على تجارب الدول الحديثة الاستقلال ، ان تحطيم الاستعمار ليس شرطا كافيا للتنمية ، ذلك ان التنمية الاقتصادية الاجتماعية عملية معقدة يحتاج انجاحها الى تحويلات وتغييرات اساسية في التركيب الاجتماعي . ومما هو جدير بالاهمية ، ان التغييرات الجوهرية في القيم والاتجاهات والنظم في الدول النامية تبدو لازمة وضرورية للتنمية والتجديد في هذه الدول .

وفي هذا البحث سنحاول التعرف على النظم والمعايير الاجتماعية والنماذج التي تؤثر في التحضير . وسيكون التركيز الاساسي منصبا على فهم تحليلي للاحوال التي تيسر عملية التنمية والاحوال التي تعسرها ، اكثر من ان يكون منصبا على وصف تفصيلي للثقافة والنظم العربية . ولكي نفهم المشكلات الدينامية للتحضير سنستعين بمقارنة ظواهر معينة للثقافة والنظم العربية بظواهر اخرى تخصص ثقافات عالمية اخرى وخاصة ثقافات المجتمعات الصناعية . هذه المقارنة ستعين على معرفة الفروق بين المجتمعات المختلفة التي قد تعين بدورها على توضيح الفروق في درجات الترقية النسبية للامم .

هذا ، وينبغي ان نبدأ بتوكيد ان العوامل الجغرافية والطقس والموارد الطبيعية والعوامل الفيزيقية الاخرى ، كل ذلك مناسب للتنمية والتحضير ، ولكن هذه العوامل ـ كما لاحظ هيلبرونر Heilbroner (١٩٦٣) حديثا ـ لا تقوم الا بدور مساعد في التنمية الاقتصادية الاجتماعية . من الواضح ان العوامل الفيزيقية قد تيسر التنمية الاقتصادية في بعض الاقطار وتعسرها في اقطار اخرى ولكن ينبغي ان نتذكر ان في العالم بعض البلاد الفقيرة ذات الموارد الطبيعية الوفيرة ، وعلى العكس نجد بعض بلاد اخرى واسعة الثراء لكنها فقيرة في مواردها الطبيعية. هذه الظواهر المتضادة المتخالفة قد ارغمت العلماء الاجتماعيين خلال السنوات الاخيرة على ان يتحققوا من الدور الحاسم الفعال التي تؤديه العوامل الاجتماعية والثقافية في التطور الحضاري .

ونوجد في الوقت الحاضر ، مدرستان فكريتان بالنسبة للشروط السابقة للتطور الحضاري :

ـ احداهما ترى تجدد الانسان واتباعه طريقة العصر الحديث ، ووجود اتجاهات عصرية معينة وتوجيهات ـ ترى ذلك اول الشروط السابقة للتحضر والتنمية واولاهما بالذكر .

ـ واخرى تؤكد تجديد البناء الاجتماعي واتاحة الفرص والحوافز كشرط اول ، يسبق التحضر والتنمية . (وينر weiner ، ١٩٦٦ : ١ ـ ١٤) .

كلتا المدرستين تثير التساؤل الهام الخاص بماذا يأتي اولا : تجديد الانسان او تجديد النظام ؟ هذان احتمالان سنناقشهما كليهما ، وفي الجزء الاخير من هذا البحث سنضع بعض الملاحظات النقدية فيما يتعلق بتجديد النظم العربية والتطور الحضاري .

« نقلة » (Transformation) « الانسان التقليدي » :

بالنسبة للمدرسة الفكرية الاولى : اثير النقاش حول ان التصنيع يستلزم فيما يستلزمه من اشياء اخرى : ـ تنمية التخطيط المركزي وتشعيب التركيبات البيروقراطية واجراؤها على الطريقة العقلية ، العلمية وتنمية الوسائل الواسعة للنقل والمواصلات والتمدين والاستفادة المتزايدة من العلم والتقنية من اجل رفع مستوى الانتاجية . ان بروز هذه الخصائص يستلزم اتجاهات وتوجيهات عصرية معينة ، او يستلزم سمات شخصية من نفس الطراز الذي نجده غالبا في البلدان الصناعية. كما ان هذه الخصائص البارزة لنظام صناعي من شانها ، في مقابل ذلك، ان تقوي سمات الشخصية وانماط الحياة التي ولدت هذا التصنيع اولا . ومن ثم يعتقد بعض العلماء الاجتماعيين ان التصنيع سوف يضيق ، لا محالة ، الهوة الثقافية بين الدول الصناعية (المتقدمة صناعيا) والدول السائرة في طريق التصنيع (النامية صناعيا) .

انه لا يوجد حتى الان ، قائمة متفق عليها لطابع الشخصية التي تعرف عصرية الفرد وتحدد مدى انطباعه بطابع العصر الحديث : فقد اقترح الكس انكيليس Alex Inkeles (١٩٦٦) ـ احد الرواد في هذا المجال الدراسي ـ اقترح قائمة بتسع خصائص سلوكية ، واقترح جونار مردال Gunnar Myrdal (١٩٧٢) قائمة بثلاث عشرة خصيصية سلوكية تتداخل الى حد ما مع قائمة انكيليس ، وقد قدم مردال هذه القائمة على اساس من دراسته المستفيضة عن الدول الاسيوية الجنوبية ، وافرد كومار kumar (١٩٧٣) ، في استعراض حديث لما كتب عن عصرية الفرد ـ افرد اثنا عشر خصيصية سلوكية ، هي ، من وجهة نظره اكثر الخصائص قبولا ، على وجه العموم . ونظرا للاهتمام المستمر الذي تلاقيه قائمة انكيليس من الاساتذة والباحثين في هذا الميدان ، فان هذه الخصائص تستاهل ، هنا ، ان نشير اليها وان نعلق عليها :

١) الانفتاح نحو التجديد والتغيير .
٢) ميل ديموقراطي وقدرة على تقدير مشاعر الغير Empathy
٣) اتجاه الى الحاضر والمستقبل اكثر من الماضي .
٤) اتجاه الى التخطيط .
٥) الاعتقاد في مقدرة الانسان على السيطرة على بيئته .
٦) الثقة في الغير .
٧) احترام كرامة الآخرين .
٨) الثقة في العلم والتقنية (التكنولوجيا)
٩) ميل نحو الانجاز والعمل الفذ Achevement orientation

ويرى انكليس Inkeles ان « الشخص التقليدي » من شانه ان يحظى بنصيب ضئيل من هذه الخصيصات السلوكية ، اما الشخص العصري فمن شانه ان يصيب منها الكثير . ورغم انه من المسلم به ان بعض من في العالم العربي ، وكذلك بعض ابناء البلاد النامية الاخرى ، لهم نصيب وافر من هذه الخصيصات ، الا نصيب ضئيل ، وذلك يعزى الى التوجيه التقليدي .

هذه المدرسة الفكرية التي نناقش افكارها في هذا الصدد ذات انصار كثيرين ولا غرابة ، فانه مما لا يقبل التساؤل ان افتراض تاثير قيم الشخص واتجاهاته على سلوكه ، افتراض تدعمه التجربة والاختبار الى حد كبير . بل ان مجالات علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي ، تستند في الحقيقة الى هذا الفرض ، وتعتبره مقدمتها المنطقية . ومن ثم نلاحظ ان الافتراض الذي يقرر ان تغير السلوك يحتمل ان يكون تابعا للتغير في الاتجاهات والقيم هو افتراض ليس موافقا للافتراض العام السابق فحسب ، بل ان التجارب والاختبارات تدعمه ، ايضا ، الى حد جدير بالاعتبار .

ولقد اكد كثير من المفكرين والعلماء العرب الحاجة في العالم العربي الى اغناء كثير من الخصائص والاتجاهات السلوكية السابقة وتعضيدها ، ومن ثم يشير ميثاق ١٩٦٢ المصري مرات عديدة الى ضرورة تجديد اتجاهات الشعب المصري وقيمه ـ وفي تحليل للميثاق(ابولبن، ١٩٦٧) بيان لستة ابعاد عريضة للتعريف بالهوية المصرية البارزة وتحديد ذاتيتها البازغة ، وهي : (١) الثورية ، (٢) التجديد ، (٣) التوجيه

نحو المستقبل ، (٤) الثقة الذاتية ، (٥) مذهب المساواة ، (٦) اللانعزالية .

هذه النظرية السابقة عن عصرية الفرد تبدو مقبولة في ظاهرها ، كما ان الخصائص المفترضة تبدو وكانها جديرة بتكوين « شخص قدوة » في هذا الصدد ولكن هذه النظرية بوضعها الحالي تضعفها اوجه النقص والقصور الاتية :

١) عدد الخصائص الذي يحدد عصرية الفرد يتغير تغيرا تحكميا من باحث الى اخر فليست هناك قائمة من قوائم خصائص « الشخص العصري » مؤسسة على نظرية رسمية او معترف بها ، ومن الواضح ان كل باحث قد افترض القائمة التي تجتذبه عقليا . وبالنسبة لكثير من الباحثين الغربيين نجدهم يعرفون عصرية الفرد على اساس من الخصائص التخمينية « للشخص الغربي » ، ثم ان معادلة التغريب والسير على طريقة الحياة الغربية بالتجديد والعصرية لا يعين الدول النامية ولا يرشدها الا قليلا . وفي عبارة موجزة ، هذا التصور لعصرية الفرد تصور غامض كما انه مقيد بالثقافة الغربية .

٢) لا يوجد ، حتى الآن ، اي اتفاق بين العلماء الاجتماعيين ولا بين القادة السياسيين على المعنى الدقيق وطريقة القياس بالنسبة لكل قائمة من قوائم الخصائص السلوكية المشار اليها سابقا .وهذا ـ من وجهة النظر العلمية الاجتماعية التطبيقية ـ يعني ان الهدف من تلقين السكان في الدول النامية وتدريبهم على خصائص مرغوب فيها على وجه التخمين ذلك هدف تعوقه الناحية العلمية وتعرقله الوسائل التنفيذية .

٣) اذا نظرنا الى ما كتب في هذا الصدد ، لا نجد ارشادا بالنسبة للامور الاتية : ـ

أ) الحد الادنى لنسبة عدد السكان التي يجب ان تظهر خصائص التحضر .

ب) الحد الادنى لعدد الخصائص التي يجب ان تلقن للسكان .

جـ) اختلاف الاهمية النسبية لهذه الخصائص ، اذا كان هناك اي اختلاف .

د) ذلك الجزء السكاني الذي يعتبر تحضره الزم ، او الاجزاء السكانية التي يعتبر تحضرها كذلك .

٤) تتغاير الثقافات في الدول النامية تغايرا عديدا وعلى كل قطر من هذه الاقطار ان يوفق بين تراثه وبين مستلزمات التحضر على اختلاف انواعها ـ وما دام التحضر لا يستلزم طرح كل العادات والتقاليد الفذة للمجتمع جانبا ، فقد يكون مضللا ذلك الفرض الذي يدعي ان قائمة محدودة من التوجيهات السيكولوجية تحقق رغبات وتقضي حاجات هذه الشعوب المتغايرة في آسيا وافريقيا وامريكا اللاتينية ، او ان هذه الخصائص تتفاعل بطريقة متماثلة مع الثقافات المتنوعة للدول النامية . ان التحضر لا يعتمد على مخطط واحد ، لانه قد يستلزم اشكالا مختلفة من التغير الموائم ، ولان التحضر قد يمكن ان يتحقق عن طريق توفيقات متباينة من الخصائص .

ان المشكلة او بالاحرى التحدي الذي يواجه العالم العربي في هذا الصدد يتمثل في تجنب طرح عناصر ثقافية قد تبدو منذ النظرة الاولى ، معوقة للتحضر لكنها في الحقيقة قد تيسر الوصول الى حضارة عربية عصرية فذة .

ومهما كان شان الشروط اللازمة ، الكافية لتحضر الفرد فان مهمة التحضر بالنسبة لقيم الشعوب واتجاهاتها ليست بالامر اليسير . وحيث لا تتفق الاراء حول « الميكانزمات » Mechanisms العديدة التي تستخدم في ايجاد تحضر الفرد نجد ، من الجهة الاخرى ، آراء العلماء الاجتماعيين ورجال السياسة وكانها تتقارب وتتجه الى نقطة واحدة بالنسبة للعناصر الاتية التي تعتبر اكثر العناصر اهمية :

١) التعليم الرسمي :

من المتفق عليه بوجه عام ان هذه الوسيلة لها القدرة على تيسير النمو بالنسبة للمهارات والاتجاهات اللازمة للتغيير التقني (التكنولوجي) وللمشاركة في مجتمع صناعي .

٢) التعرض لوسائل الاعلام Mass Media Exposure

هذه الوسائل تسهم بنصيب وافر في تحقيق التحضر وذلك مبني على مدى التوافق مع الجهد القومي . فهذه الوسائل الاعلامية يمكن ان تيسر انتشار المعرفة ، وتنمية القواعد والقوانين الجديدة التي تتوافق مع التحضر .

٣) المشاركة في المصنع Factory Participatian

كثيرا ما يثار الجدل بأن المشاركة في المصنع يمكن ان تعين عمال المدن على اكتساب المعايير والقيم المناسبة لتوظيف المشروعات الحديثة، والفرض المدعم لهذا الامكان ان اشتراك العامل في عملية صناعة القرار يسرع في اكتساب الاتجاهات والقيم التحضرية الحديثة .

٤) الايديولوجية :

ان انماء الايديولوجية ، وخاصة اذا كانت ايديولوجية قومية ، وطنية ، ذلك مما يقدر على تكوين مظلة شاملة لحفز الناس ودفعهم نفسيا الى الاستجابة الايجابية لمستلزمات التغير والتنمية .

وبينما يسود الاعتقاد بأن الميكانزمات السابقة تمد بالقوة اللازمة للتحضر ينبغي ان تؤكد بأن قوتها لا تتحقق الا بشروط معينة . وقد يكون اهم هذه الشروط هي ضرورة توفر البيئة المرغوبة في العمل والتي تؤيد الاتجاهات التحضرية وتقدم الامدادات المتبادلة بين النظم المختلفة.

والآن نتجه الى النظر في المدرسة الفكرية التي تؤكد تغير النظم المركبة للمجتمع كشرط اول سابق للتحضر .

« نقلة » (Transformation) البناء الاجتماعي :

ان موضوع البحث الرئيسي لهذه المدرسة الفكرية هو ان التغيير في القيم والاتجاهات الاجتماعية يتبع تغير السلوك ، ومن ثم اذا اردنا ان نغير السلوك الى ناحية مرغوب فيها فانه يلزم تهيئة الظروف البنائية الجديدة والبواعث الحافزة التي تيسر بروز نماذج جديدة للسلوك وظهور اتجاهات من ذلك النوع الذي يسود المجتمعات الصناعية .

وما البناء الاجتماعي الا نسيج معقد من العلاقات المتبادلة التي تتضمن ادوارا ومستويات مختلفة للافراد لا بد من وجودها ، كما يتضمن التعريف بانماط السلوك المقبولة قانونيا وشرعيا وتقليديا . ومجتمع معقد كالمجتمع العربي ينقسم تنظيميا الى مستويات وطبقات تتميز باختلافها في المراكز والمهن ، والتعليم والدخل وطريقة الحياة والمسكن في المدينة او القرية ، وتتميز ايضا ، احيانا باختلافها في التقاليد الثقافية .

وبينما نجد في العالم العربي انشقاقات وصور من عدم الاستقرار الناشىء من عضوية الاسرة او الوضع الاجتماعي الطبقي والانتماء الديني او غيره من التنظيمات ، نجد ايضا الاستقرار المتمثل في العلاقات الشخصية المتبادلة ، والالتحام التركيبي ، هذه الظواهر الاستقرارية تتحقق ، في العالم العربي ، عن طريق التكافل ، كما تتحقق عن طريق الضوابط الرسمية وغير الرسمية .

وقد يكون التعميم بالنسبة لسلوك الشعب العربي مضللا بسبب التنوع في السلوك من منطقة الى اخرى ، ومن طبقة اجتماعية الى طبقة غيرها ، ومن جماعة دينية الى اخرى . ورغم هذا قد يمكن القول ، على وجه من الدقة ، ان النمط السائد للسلوك في كثير من انحاء العالم العربي يعكس فراغا واسعا بين « ما هو كائن » « وما يمكن ان يكون » ـ وبين النتاج الفعلي والنتاج الكامن للشعب . هذا ويناقش التوجيه

البنائي بان التغير الملائم بالنسبة لنظم مختارة من البناء الاجتماعي سيضيق من نطاق الفراغ بين ما هو كائن وما يمكن ان يكون .

وسنشير على سبيل المناقشة ، الى عدد قليل من صور البناء الاجتماعي فقد يتضح بها موقف هذه المدرسة الفكرية .

لقد تجادل علماء الاقتصاد والاجتماع لسنوات عديدة في ان التنمية الاقتصادية والاجتماعية يمكن ان تزداد سرعة تقدمها ، اذا ازيلت المعوقات القانونية الرسمية من طريق الانشطة الانتاجية فيعتقد ، ان سلوك الفلاحين والزراعيين سيتغير ، وان الانتاجية الزراعية ستزيد اذا اصلحت ، مثلا ، طريقة الاقطاع الزراعي ونظام ملكية الارض . واعم من هذا قد تقوي بواعث الطبقة العاملة وتتحسن انتاجيتها اذا تغيرت علاقات الملكية بالطريقة التي تزكي روح العامل الالتزامية بالنسبة للمشروع ومؤسسة العمل وتشعره بقدر من الامل بالنسبة لتقدمه الشخصي . وبالمثل ، لقد التفتت الانظار بالنسبة للحاجة الى اصلاح نظام الضرائب ، وضبط انغام الطريقة البيروقراطية على الابتكار وحاجات الاستثمار .

واذا ضربنا مثلا لتأييد موقف هذه المدرسة الفكرية : فقد نرى شخصا حسن الانتاج في احدى البيئات ، لانها تهيىء الفرص وتؤدي الحوافز ، ونرى نفس الشخص مسترخيا ،كسولا في بيئة اخرى ، لانها تفتقر الى ما زودته به البيئة الاولى . وفي مثل هذا المقام يضرب المثل بالمقاولة عند الهنود والصينيين فيما وراء البحار .

وليس من العسير ، على الباحث ، ان يشخص كثيرا من المعوقات التي تقف في طريقة التنمية في كثير من مجالات النشاط البشري : مثل الاسرة ، والاقتصاد ، والسياسة ، والتعليم والدين ، وان كان العلماء الاجتماعيون الراديكاليون يعتقدون ان هذه المعوقات ثانوية في اهميتها بالنسبة لنظام الطبقة الاجتماعية وهو نظام يبدي تأثيرا شموليا على السلوك البشري في كل مجالات نشاط البشر على وجه التقدير .

واذا صرفنا النظر عن بعض التباينات والتغايرات الاقليمية المحلية، نجد ان نظام الطبقة الاجتماعية في العالم العربي يتكون من ثلاث طبقات :

١) طبقة عليا صغيرة نسبيا لكنها صاحبة ميزة ، مفضلة .

٢) طبقة وسطى آخذة في الاتساع ، لا يزيد حجمها عن الطبقة العليا الا قليلا ، ميزاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية محدودة بالنسبة لميزات الطبقة العليا .

٣) طبقة دنيا كبيرة جدا مجحفة بدرجة واضحة وتتكون من الفلاحين والعمال غير الفنيين واشباه الفنيين في المدن ، والعمال المدنيين .

هذه الطبقة الدنيا مقيدة في دوافعها ومطامحها تقييدا فعليا ، ومن المحتمل ان يكون هذا التقييد راجعا الى الاسباب الآتية :

١) الاعتماد الاقتصادي المطلق على الطبقة العليا ، والى حد ما على الطبقة الوسطى . وقد تحولت هذه التبعية الاقتصادية بمرور الزمن الى تبعية اجتماعية وسياسية انتجت غلبة وتحكما بالنسبة لتغلغل السلطة التقليدية داخل الجماعة .

٢) الاعتقاد في فرص ضيقة جدا حيال الحشد الاجتماعي الصاعد ، والسبب الرئيسي لذلك هو الاعتماد بوجه عام على الحسب والجاه في شغل الوظائف والترقي فيها .

٣) اتساع الهوة بين الطبقة العاملة والطبقة العليا حيث يزداد الغني غنى والفقير فقرا .

٤) غيبة الضوابط الاجتماعية الفعالة لحماية مصالح الطبقة الدنيا والحد من سيطرة الطبقة العليا الاقتصادية .

مثل هذه الظروف تحد من الانشطة الاقتصادية للفلاحين وعمال المدن ، وعلى الآمال الواقعية المرتقبة للشعب في التخلص من آثار الاجداب الاثيم .

ولقد دعت الحكومات العربية التقدمية ، كما دعا رجال الفكر العرب الى تحويل اساسي في البناء الطبقي كاستهلاك لازم للتصنيع والتحضر . ومن الناحية التجريبية في الدول الاشتراكية العربية مثل مصر وسوريا والعراق والجزائر تمثل هذا في التدخل المتزايد للحكومة في الاقتصاد ، وفي الحد من الحيازة الواسعة للاراضي ، ومن ارستقراطية الارض ، وفي اعادة التوزيع ، وفي تاميم مؤسسات حرة واسعة ، كما تمثل في التاكيد المتزايد على المساواة ، وعلى تكافؤ الفرص في التعليم والعمل في مختلف المهن ، وفي التوكيد المتزايد على الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية للمواطنين .

الضرورة تقضي على الحكومة ان تقوم بدور اساسي في ازالة المعوقات الرسمية القانونية ، والمعوقات الاجتماعية ، الموضوعة في طريق التحضر ، ولكن الحكومة لا تستطيع ان تقوم بدور فعال في التنمية ولا في التخطيط للتنمية بدون جهاز بيروقراطي فعال كفء ، ثم ان التوظيف المناسب السليم للجهاز البيروقراطي قد ازداد اهمية في الدولة الاشتراكية حيث القطاع الاقتصادي الرئيسي واقع تحت سيطرة الدولة . ولكن الدول العربية ، باستثناء عدد قليل منها ، قد توارثت، لسوء الحظ جهازا بيروقراطيا معقدا ، ادنى من مستوى الكفاءة ، يسوده الفساد والرشوة في بعض الحالات ، فهو بوجه عام جهاز يقف من مستلزمات التحضر موقفا متحفظا عسير الاستجابة . اما اتجاهات اكثر الموظفين المدنيين حيال الخدمة العامة ونحو العمل ونحو التنظيم واهدافه ، فانها لم تكن كلها ايجابية . وفي مصر تشير التجربة الحديثة الى ان الجهاز البيروقراطي يمكن ان يصبح معوقا للتطور . اما في غيبة الاصلاح الحاسم واغفال السير على الطريقة العقلية RATIONALITY فان الجهاز البيروقراطي في مختلف البلاد العربية سيكون من اكثر المعوقات خطرا على التنمية الاقتصادية والاجتماعية .

ولكي نصل الى « نقلة » Transformation بناء النظم الاجتماعية، ذلك امر لا يقل صعوبة عن « نقلة » الانسان التقليدي . ولكن مهمة التغيير التركيبي تقدم على انها اكثر صعوبة لانها قد تستلزم حلولا ثورية راديكالية وهذا النوع من الحلول قد يؤدي ، بدوره الى مقاومة عنيدة من جانب الصفوة التقليدية التي تتعرض لخسارة اكبر من جراء مثل هذا التغيير . بل ان التجربة قد دلت على وجود احتمال قوي بان اولئك الذين يتأثرون بالتغيير تأثيرا شديدا ، قد ينظمون حركة مضادة، ويحاولون تحطيم جهود الحكومة في التغيير .

والسؤال الهام الذي ينبغي يكون الان هو : الى اي مدى يمكن لمثل هذا التغير في النظم الاجتماعية ان يثمر ثمراته المرجوة ؟ ان الدليل الذي يستشهد به من الدول النامية يقرر انه حتى الثورة الاشتراكية ، بالرغم من فوائدها المتعددة ، لا تستطيع وحدها ان تثمر النتائج المنوطة بها خلال وقت قصير ، فان شروطا عديدة اخرى يجب ان تتحقق لكي يثمر التغيير الرسمي ثمراته المرجوة . من بين هذه الشروط : ادارة على مستوى الكفاءة ، ونسبة منخفضة للنمو السكاني ،توافق شعبي عام مع الجهود الحكومية ، وحسن استخدام العلم والتقنية الحديثة واستثمار راس المال ، وقيادة سياسية من طراز رفيع .

هذا ، ورغم ان الباحث قد يكون له بعض التحفظات بالنسبة لاحتمال ان يتمخض التغيير الرسمي عن نتائج خارقة ـ رغم ذلك ، سيظل صحيحا ان التركيز على السلوك الفردي وحده ليس كافيا لتحقيق التحضر كما ان ازالة المعوقات التركيبية من طريق الانشطة الانتاجية هو ، ايضا ، شرط ضروري للتحضر ، وان كان ذلك لا يعني ان ازالة هذه المعوقات كاف وحده ، لتحقيق التحضر .

ملاحظات نقدية وخواتيم :

خلاصة البحث ان الوطن العربي قد خطا في الفترة القريبة الماضية ، ولا يزال يخطو ، خطوات سريعة نحو التطور والتقدم ونحو الاخذ باساليب المدنية الحديثة في كثير من مرافق الحياة . غير ان رياح التحضر لم تكن متعادلة . فهناك تباين واضح بين الدول العربية في درجة التطور في كلا المستويين – المستوى الفردي ومستوى النظم الاجتماعية ، كما يبدو التباين واضحا ، ايضا في مختلف الجماعات والطوائف الدينية والطبقات الاجتماعية والاقتصادية . الا ان التطور الاجتماعي والاقتصادي الذي طرأ على العالم العربي ، على وجه عام ، لم يف بالغاية التي تنشدها القيادات السياسية والفكرية والتي يطمح اليها الشعب العربي : الا وهي تحقيق حياة افضل واسعد لكل فرد في الامة العربية .

ويعترف كل عالم اجتماعي متزن بعدم وجود طريقة سحرية لانتاج التحضر وبالرغم من انه يمكن ان نستفيد من خميرة الاقطار الغربية الصناعية في هذا المجال ، فانه ليس من الضروري او المرغوب فيه ان يقتبس العالم العربي جميع اساليب المدنية الحديثة من الحضارة الغربية ، حتى لو كان هذا الاقتباس ممكنا . واذن فعلى كل قطر او اقليم في هذه اليابسة ان يوالي كفاحه من اجل التحضر بالنسبة الى مشاكله الخاصة ومدى طموح شعبه وموارده الطبيعية وتاريخه وتراثه الثقافي .

ومن الجدير بالذكر ، ان التطور الثقافي امر صعب المنال ، وغير مأمون العواقب . وثمة امر آخر جدير بالذكر وهو ان سبيل التحضر مليئة بالاختيارات الصعبة ، ومليئة ايضا بالقيم والايديولوجيات والمطاليب المتنافسة – الامر الذي يزيد في صعوبة الوصول الى الهدف المرغوب . وقد يؤدي ذلك ايضا الى تعسير مساعي بعض الحكومات في الدول النامية ، المساعي المتعلقة بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية ومن الذي يخسر في مثل هذه النتيجة سوى الشعب والوطن .

ان استخلاص تجارب العالم الغربي لطبع الشخصية العربية بطابع غربي صرف من اجل التحضر ، ذلك امر يثير مشكلات عديدة . فبعد ان قطنت في شمال امريكا قرابة عقدين من الزمن وجدت ان السمات المميزة للشخصية المتحضرة الآنفة الذكر غير متوفرة بشكل متساو او منتظم في الشعب الامريكي . وعلى سبيل المثال ، كثيرا ما يبدي بعض الامريكيين والكنديين في شتى جوانب الحياة الاجتماعية تعصبا جليا تجاه بعض من غايرهم ، كما يبدون قلة تعقل ، وتعصب ديني وافتقار في القدرة على التخطيط ، وضعف الثقة في الغير ، وكذلك النقص في مقدرتهم على مباشرة الاعمال Entrepreneârship وهكذا دواليك .

وعلاوة على ذلك ، فان طبع الشخصية العربية بطابع القدوة يفهم ضمنا بأن سمات الشخصية الغربية المتحضرة مرغوب فيها وان الشعب العربي او غيره من الشعوب الشرقية يفتقد مثل هذه السمات الطيبة . هذا الاتجاه يغفل عن ادراك السمات الطيبة ، مثلا ، في التاجر او الرجل العربي المقدام الذي كثيرا ما نجده في الكويت وفي سوريا وفي لبنان وفي مصر وفي باقي الاقطار العربية . وفي سياق هذا الحديث يمكن القول ان استخدام البترول في الفترة القريبة الماضية كسلعة في الاستراتيجية العالمية للمصلحة العربية العامة انما يدل على نبوغ تجاري وسياسي في الطابع القومي للشخصية العربية . وان مثل هذا النبوغ يدل ضمنا على وجود عدد وافر من السمات الايجابية الاخرى في الشخصية العربية .

ولسوء الحظ كثيرا ما غفل علماء التحضر الغربيون ، وحتى بعض المفكرين العرب المعاصرين ، عن جذب الانتباه الى الميزات الايجابية التي تتسم بها الشخصية العربية .

ومن ثم ، في ضوء هذا البحث ، لعلنا مستعدون لتقبل توجيه عدد اوفر من الافراد والنظم لمستلزمات التحضر ، مهما كانت هذه المستلزمات ، ونبدأ معالجة هذا الموضوع بتقرير حقيقة لا يمكن انكارها وهي ضرورة القضاء على التعاليم والمعتقدات التقليدية البالية التي لا تتفق مع الواقع الراهن او مع المصلحة القومية بوجه عام . ومن المتفق عليه عند العلماء ان يستبدل الافراد العادات والاتجاهات البالية القهارة بعادات واتجاهات جديدة افضل .

ولكي يكون من الممكن احداث تنمية وتطور في العالم العربي ، لا يكفي ان يتركز العمل حول الوعظ واستغلال الميول القومية في سبيل التحضر . اذ تبين من دروس تاريخنا الحديث ان ضعف التنمية والتغير الضروري في النظم والقيم والاتجاهات العربية ، ذلك ناتج عن ثلاثة امور هامة :

١) وجود نقص في المشاركة والدعم الفعلي الشعبي في قضايا التحضر .

٢) وجود نقص في التوازن بتغيير الانظمة المتعددة والاخذ باساليب المدنية الحديثة .

٣) وجود نقص في الارشاد والتوجيه للتعرف بعناصر الحضارة العربية ، من قيم وعادات وتقاليد واتجاهات ، المرغوب في حفظها والابقاء عليها ، وبعناصر الحضارات الاجنبية المرغوب اقتباسها .

وسنتطرق الآن لبحث هذه الامور الثلاثة بحثا وجيزا :

١) المشاركة والدعم الشعبي Grassroots participation

ان الدعوة الى المشاركة والدعم الشعبي في قضايا التحضر اسهل قولا منه عملا . غير ان استنتاجات البحوث الحضارية المقارنة تؤكد بصورة جلية ان المشاركة والدعم الشعبي في الاخذ باساليب المدنية الحديثة ، وكذلك ادراك افراد الشعب لحاجاتهم الممكن اشباعها عن طريق التحضر يزيد من احتمال النجاح في الوصول الى الغاية المنشودة . وهذا يعني ضرورة المركزية في تخطيط مراحل وعناصر التطور الحضاري واللامركزية على الصعيد الشعبي في التنفيذ . ومن الجدير بالذكر ايضا تعدد الاساليب الممكن اتباعها للوصول الى المشاركة والدعم الشعبي . ومن بين هذه الاساليب القهر والالزام ، والنصح والتحذير ، والمشاركة والتفاعل بين افراد الشعب . وقد تختلف فاعلية هذه الاساليب باختلاف المجتمعات ، او باختلاف مرحلة التطور في المجتمع الواحد . الا ان الاسلوب الذي يعتمد اساسا على الاشتراك التطوعي والتفاعل الشعبي ويفي بغاية التغيير الثابت ، يكون افضل من غيره من الاساليب .

ويتطلب السعي وراء المشاركة والدعم الشعبي القيام بالارشاد السياسي والتوعية . ولا ريب ان ذلك يتضمن محو الامية وحث الفرد على الاشتراك والتعاون الاجتماعي لتقويم الذات واحترام الغير . ومن الضروري تركيز المساعي في هذه القضايا بالنسبة لصغار القوم وكبارهم ، وبالنسبة للرجال والنساء ، وبالنسبة لسكان المدن والقرى . ومن ثم ، فان السعي وراء المشاركة والدعم الشعبي في سبيل التحضر يكلف خزينة الدولة تكاليف باهظة ويستلزم وجود عدد كبير من الموظفين المدربين القادرين على انعاش ودعم التوجيه السياسي والثقافي المناسبين . ولا بد ان نبين ان الخطة التي اشرنا اليها ، والفروض التي قدمناها ، تستدعي وقتا طويلا للوصول الى الغاية المنشودة . وحيث ان هدف التحضر هو تحسين اساليب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وكذلك تمكين الفرد من تحقيق

طاقاته الكامنة ، فلا بد من التسليم بضرورة صرف المال واتاحة الوقت الكافي الى ما ينبغي الوصول اليه .

٢ ــ التوازن في تغيير النظم :

يفرض التحضر شروطا اولية من بينها التخطيط العقلي ،وجهاز بيروقراطي فعال كفء ، وتوازن وتوافت في تغيير النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية . ويفرض التحضر ، ايضا ، انتظام التغيير في كل من هذه النظم حسب خطة حكيمة واولويات معينة . واذا لم تحصل هذه الشروط التي يستلزمها التطورالحضاري، فقد تبرز مشاكل متعددة في المجتمع وتتوتر العلاقات الاجتماعية .

ان الدعوة الى التوازن في تغيير البناء الاجتماعي تستلزم تعريف الاولويات المتبادلة في النظم المتعددة ، التي من شانها ان تؤثر على بعضها البعض ، ورسم خطة لتغيير النظم الاجتماعية حسب هذا التعريف . واذا ضربنا مثلا بالنسبة لنظام التعليم : فقد نرى انه ليس من الحكمة ان تنتج الجامعات فائضا من الخريجين في الوقت الذي يذهب به هذا الفائض من الجامعيين الى تضخيم صفوف العاطلين عن العمل . وبالمثل ، فانه ليس من الحكمة ان تنتج الجامعات فائضا من المختصين في فروع قليلة الطلب ، بينما ان الفروع التي يستلزمها التطور الحضاري تتصف بانتاج متخلف ،او ان تنتج الجامعات عددا وافرا من الخريجين الذين يفتقدون المهارات والاتجاهات المدنية الحديثة ، ان التحدي الذي يواجه القيادات السياسية يتمثل في ضرورة الاختيار الصالح من بين القيم والايديولوجيات والمطاليب المتنافسة . وعلى سبيل المثال ، يمكن التساؤل : ايهما اولى ؟ التركيز في فتح ابواب الدراسة الجامعية ام التركيز في تحسين هذه الدراسة ؟ ومن العبث ان نجيب مثل هذا السؤال نهائيا وحتميا، لان الجواب الصحيح يتغاير حسب تغاير حاجات الاقطار المختلفة او حسب تغاير حاجات القطر الواحد في ازمان مختلفة . الا انه من الممكن ان نقوم قرار اي قطر بالنسبة لسياسة الدراسة الجامعية لنجد عما اذا كان قرار هذا القطر سليما او غيرسليم.

وبينما يسود الاعتقاد بان التعليم الرسمي يفتح طريق التطور الحضاري ، ينبغي ان نؤكد بان التعليم الرسمي وحده لا يكفي لفتح هذا الطريق . اذ ان الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، واهداف نظام التعليم ، تقرر عما اذا سيقوم التعليم بدور فعال في فتح طريق التطور الحضاري .

وترمي الملاحظات الوجيزة الآنفة الذكر الى تاكيد ترابط النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية والعائلية ، وتاكيد ضرورة التوازن والتوافت بتغيير هذه النظم المتعددة والاخذ باساليب المدنية الحديثة . ومثال نظام التعليم الذي ورد هو كمثال باقي النظم التي يتكون منها المجتمع اذ انه من الضروري ان نعرف الاولويات في كل هذه النظم وان نوجد التماثل في جميع مساعي التطور الحضاري .

٣ ــ الانتقاء في الحفظ على عناصر الثقافة العربية وفي الاقتباس :

من المتفق عليه ان اليابان تعطي مثالا بارزا للشعوب يدل على ان التصنيع والتطور الحضاري يحدثان دون ان تطرح تراثها الثقافي او ان تطرح جزءا كبيرا من القيم والعادات والتقاليد والاتجاهات المرغوب في حفظها والابقاء عليها . ولما كان التطور الحضاري لا يعتمد على مخطط واحد ، فانه من الممكن للعالم العربي ايضا ان يصل الى حضارة عربية فذة تتفق مع تاريخه وتراثه الثقافي . وهذا يدعو علماء الاجتماع والمفكرين من العرب الى نقد الذات وتقويم عناصر الثقافة العربية لكي يتجنبوا طرح عناصر ثقافية قد تبدو ، منذ النظرة الاولى ، معوقة للتطور الحضاري لكنها في الحقيقة قد تيسره . وهنا نؤكد انه من الضروري حفظ مثل هذه العناصر والابقاء عليها .

الحكمة تقضي على العالم العربي ان يتروى في اقتباس عناصر الثقافة التي تميز الاقطار الغربية الصناعية ، وان يكونالاقتباس مبنيا على تأملات شاملة تنير الطريق وتبين مدى وكيفية تاثير هذه العناصر الجديدة على الثقافة العربية . فالتحدي الذي يواجه العالم العربي ، اذن ، هو تعريف عناصر الثقافة العربية المرغوب في حفظها والابقاء عليها ، وكذلك تعريف عناصر ثقافات الشعوب الاخرى المرغوب اقتباسها .

خلاصة هذا البحث ان التراث الثقافي العربي يبعث على الفخر . لذلك لا يجدر بالشعب العربي ان يترك امور التطور الحضاريتجري في مجاريها ، او ان يفشل في ضبط عنان التنمية والتحضر ، او ان يقصر في صياغة تراثه الثقافي ومستقبله .

د . عبدالله عبد الدائم

ازمة التطور الحضاري في البلاد العربية

ودور التربية في مواجهتها

مقدمة :

في الازمات الكبرى التي تعصف بحياة الامم ، ترنو الانظار الى التربية لتجد فيها الخلاص .

ذلك ان التربية القائمة في مجتمع من المجتمعات تتراءى وكأنها المعبرة في النهاية عن المستوى الحضاري الذي وصل اليه ذلك المجتمع . ومن هنا تبدو المسؤولة عن ذلك المستوى ويبدو تجاوزها السبيل الطبيعي لتجاوزه .

يضاف الى هذا ان النظرة الحديثة للتربية ترى فيها الاداة الاساسية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ، لا سيما بعد تكاثر تلك الدراسات التي تبين انها ليست مجرد « خدمة استهلاكية » تقدم للناس بل هي « توظيف مثمر » للموارد يؤتي اكله مضاعفة ،ويفوق في عطائه وعائداته ومردوده اي عطاء نجنيه من توظيف المال في اي مشروع اقتصادي اخر .

وفوق هذا وذاك اذا نظرنا الى التربية العربية بوجه خاص من منظار النكبات التي حلت بالبلاد العربية خلال هذا القرن ــ والتي توّجتها نكبة فلسطين ــ بدت اللحمة بين التربية وبينها عميقة وعضوية . فالنكبات في حياة الشعوب تكشف دوما عن ادواء عريقة بعيدة الجذور والاصول ، وتفضح بوجه خاص البنى الثقافية التقليدية وتعلن افلاسها ، وتنادي ببنى ثقافية جديدة قادرة على خلق مجتمع صامد امام التحديات الحضارية التي تواجهه .

ولا حاجة الى القول ان التحدي الذي يتجلى في العدو الصهيوني تحد ثقافي قبل كل شيء آخر ، ما دام قوام ذلك التحدي امتلاك العدو للتقدم العلمي والتكنولوجي نتيجة لارتباطه العضوي بالعالم الغربي الحديث وولادته من صلبه .

ويزيد في خطورة ذلك التحدي الثقافي الذي يواجهنا به العدو انه يغزو بلادا عربية شكت خلال قرون طويلة ــ ومنذ سقوط حضارتها على يد اخلاط المغول والتتر والاتراك ــ من تخلف ثقافي مزمن ، لم تستطع تباشير النهضة عندها ان ترمم بعض خرائبه .

لهذا كله يتطلع المجتمع العربي الى التربية ، راجيا ان تولّد له الثقافة المتصلة بالعصر ، عصر العلم والتكنولوجيا ، وان تكون مركبه الامين من اجل امتلاك القوة الحضارية التي يواجه بها الاخطار التي تتهدده .

ومع ذلك ــ ورغم لهاث التربية العربية وراء التقدم وسعيها الحثيث للحاق بالركب خلال العقود الاخيرة خاصة ــ تبدو خطواتها قلقة غير مطمئنة ، وتقف جهودها في كثير من الاحيان عاجزة يائسة ، ولا تتراءى صورتها المستقبلية محملة بالكثير من الوعود، ان هي تابعت سيرتها واستمرت في نهجها الذي عرفته حتى الان .

ذلك ان علينا الا ننسى ــ ونحن نتصدى لبناء التربية ــ ان هذه التربية نتاج المجتمع وحصيلته بمقدار ما هي صانعته وخالقته . وهي لا تستطيع ان تغدو صانعة المجتمع الا بمقدار ما تقوى على مغالبة العوامل الاخرى الكامنة في المجتمع والتي تشد التربية دوما الى خلف . فالتربية لا تعمل في فراغ . وهي تتأثر بالبنية الاجتماعية القائمة ، (بشتى اشكالها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية) كما تؤثر فيها ، ولا تقوى على ان تحدث اثرا بارزا او سريعا في بنية المجتمع الا اذا احاطت علما بتلك البنية ورسمت خطتها وسياستها الجديدة من خلال معرفتها بمقومات تلك البنية . والتغيير ــ اي تغيير ــ لا يستطيع ان يرسم ما ينبغي ان يكون ، الا اذا احاط علما بما هو كائن ، ولا يقوى على ان يخط تصوره الامثل للامور الا اذا خبر ارض الواقع التي يعمل عليها . انه لا ينجح في تطلعاته نحو السماء الا اذا كانت رجلاه مطمئنتين الى الارض اولا .

والتربية العربية ــ في سعيها نحو الجديد ــ تجد نفسها امام جملة من قيود الواقع ، عليها ان تحللها لتستطيع مغالبتها .. فهي امام بنيان سكاني يثقل كاهلها وامام واقع اقتصادي يفرض عليها الحدود والسدود ، وامام تركيب اجتماعي يضع في طريقها المعوقات. وهي فوق هذا وذاك امام واقع تربوي ــ بل ارث تربوي ــ يحمل سمات التخلف ويشد مسيرتها الى منطقة التقليدي ويحبس انطلاقتها في حذائه الصيني ، ويحيل جهودها الكبيرة ثمرات جافة .

ومن هنا كان علينا ــ عندما نحاول بناء تربيتنا الجديدة المنشودة ــ ان ندرك النظام التربوي الذي نأمل تغييره ، في وعائه السكاني والاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي الذي يعيش فيه ويغتذي منه ، لنرى كيف تستطيع جهودنا التربوية ان تشكل هذا الوعاء تشكيلا جديدا ، بل لنرى كيف يمكنها ان تولد صيغها الجديدة من خلال ذلك الوعاء ومن وحيه .

(اولا) معوقات الثورة التربوية :

فما هي اذن العوامل المختلفة التي تشد التربية العربية الى خلف ، والتي تكون معوقات تحول بين النظام التربوي وبين انطلاقته السريعة نحو مرحلة جديدة ، وتعطل رغبته في دخول

العصر ، في بناء مجتمع قادر على مواجهة تحدياته ؟ وما هو – بعد ذلك – الجواب التربوي الذي نستطيع ان نقدمه لمغالبة تلك المعوقات والعوامل ؟

ان التحليل الدقيق لمسيرة التربية العربية خلال العقود الاخيرة (١) هو الذي يدلنا على تلك العوامل والمعوقات ، وهو الذي يومئ لنا اخيرا بأساليب التغلب عليها .

وحسبنا في البداية – كما ندرك حدة المشكلة – ان نقرر بوضوح ان التربية في البلاد العربية – رغم ما اصابته من تطور حثيث ، كمي على الاقل – تعاني منذ سنوات مما نستطيع ان نسميه باسم « ازمة التربية في البلاد العربية » .
وقوام هذه الازمة ما يلي :

لقد اصابت التربية العربية في العقود الاخيرة – وفي العقدين الاخيرين خاصة – تطورا ملحوظا كما سبق ان رأينا . فتكاثر عدد الطلاب فيها تكاثرا هائلا ، وتعاظمت مؤسساتها ومعاهدها، وتضخم الانفاق عليها حتى كاد يبلغ حدا يصعب تجاوزه . ومع ذلك فالاعباء التي لا تزال مطلوبة منها كثيرة وما تزال في بداية الشوط، وعليها ان تقوم بجهود ضخمة صعبة ولعلها مستحيلة اذا هي ارادت ان تتابع مسيرة التقدم التي بدأتها ، بالاساليب التي جنحت اليها حتى الان .

وبتعبير اخر وصلت التربية العربية اليوم – بعد الاشواط الكبيرة التي قطعتها – الى ما يشبه الطريق المسدود : فامامها مهمات ما تزال كبيرة ، غير انها في مقابل ذلك امام موارد مالية ومادية وبشرية محدودة لا تستطيع ان تضطلع بتلك المهمات . وهذا هو جوهر الازمة : اعباء تربوية ما تزال ضخمة ومتكاثرة ، تقصرعنها الامكانات المتاحة . ففي مرحلة رياض الاطفال ، لا نجد في البلاد العربية اكثر من ٣ بالمئة من الاطفال الذين هم في سن هذه المرحلة (من ٣ – ٥ سنوات).

وفي مرحلة التعليم الابتدائي ما يزال خارج هذه المرحلة نصف الاطفال تقريبا ممن هم في سنها (من ٦ – ١٢ سنة) ، اي ما يزال قرابة عشرة ملايين طفل خارج المدارس الابتدائية .

وفي مرحلة التعليم الثانوي (المرحلة المتوسطة والمرحلة الاعدادية معا) ما يزال خارج هذه المرحلة حوالي ٨٠ بالمئة ممن هم في سنها (من ١٢ – ١٨ سنة) . اما التعليم العالي فلا يضم اكثر من ٤ بالمئة ممن هم في سن هذا التعليم . يضاف الى هذا ان نسبة الامية (بين الكبارالذين تتراوح اعمارهم بين ١٥ – ٢٤ عاما) تبلغ نيفا و٥٠ بالمئة (٣٥ بالمئة للذكور و٧٥ بالمئة للاناث عام ١٩٧٠) .

هذا اذا اهملنا اشكال التعليم غير النظامي (تعليم الكبار باشكاله المختلفة : تدريب اعادة تأهيل – تجديد تأهيل – الخ ..) وهي ضامرة ، واذا اغفلنا مؤقتا النقائص في المستوى الكيفيوالنوعي للتعليم ، واقتصرنا (وهذا غير جائز) على مستواه الكمي .المهمات التي يتوجب على التربية العربية ان تقوم بها ما تزال اذا كبيرة ، رغم الشوط الذي قطعته خلال العقود الاخيرة . ورغم ذلك ،فامكاناتها المالية والبشرية تنوء بالاعباء القليلة التي تضطلع بها اليوم ،وتئن من ثقلها ، وستكون بالتالي اعجز عن الوفاء بالمطالب الكبيرة التي ما تزال متبقية امامها : فالانفاق على التربية كاد يبلغ في معظم البلدان العربيه حدا لا تستطيع تجاوزه .

انها تنفق على التربية (على تلك التربية المحدودة) ما يقرب من ربع ميزانية الدولة ، وما يداني ٦ ٪ من الدخل القومي فما عساها تنفق ان هي عزمت على القيام بسائر اعبائها ؟

يضاف الى هذا ان القوى العاملة الفعلية لديها محدود (في حدود ٣٠ بالمئة من السكان) والتربية اذا ارادت ان تستكمل مهماتها قد تستنفد ربع هذه القوى العاملة الفعلية . وليس من المعقول ان تستأثر مهنة التعليم بمثل هذه النسبة من العمالة ، وان تترك سائر المجالات الاقتصادية والاجتماعية محرومة .

من هنا ندرك مرة اخرى ان علينا اذا اردنا تجاوز هذه الازمة وتجاوز هذا الطريق المسدود – ان نحلل العوامل المختلفة التي تؤدي الى خلقها . فلنمض اذا في تحليل تلك العوامل :

١ – العوامل السكانية والتربية :

ولا شك ان اول عامل مؤثر في التربية متأثر بها هو الوعاء السكاني . فهذا الوعاء هو الذي يحدد في النهاية اعداد الطلاب واعباء التربية .

أ – وكلنا يعلم ان المعدل السنوي للنمو السكاني في البلاد العربية معدل مرتفع جدا وانه ما يزال آخذا في الازدياد . فلقد كان هذا المعدل١٫٥ ٪سنويا فيالاربعينات ثم غدا ٢٫٥ ٪ سنويافيالخمسينات، واصبح ٣ بالمئة في الستينات ، وينتظر ان يتجاوز هذه النسبة في السبعينات . وقد زاد سكان البلاد العربية – حسب تقديرات قسم السكان في الامم المتحدة – ثلاثين مليون نسمة تقريبا من عام ١٩٦٠ الى عام ١٩٧٠ اي بنسبة ٣١٫٧ بالمئة ، ومن المتوقع ان يزيد عددهم في العقد الحالي (١٩٧٠ – ١٩٨٠)بمقدار ٤٨ مليون نسمة ايبنسبة ٣٨٫٨ ٪ . وهكذا من المقدر ان يرتفع عدد سكان البلاد العربية الى اكثر من ١٧٢ مليون نسمة عام ١٩٨٠.

وواضح ان هذا المعدل المرتفع للنمو السكاني يزيد من اعباء التربية ، بالاضافة الى اعبائه الاقتصادية الضخمة . ويغدو هذا المعدل المرتفع افدح خطرا دون شك عندما لا تقابله زيادة مماثلة في الدخل القومي .

ب – يضاف الى هذا ان سكان البلدان العربية ينتمي معظمهم الى الريف . وقد قدرت نسبة السكان الريفيين الى مجموع السكان ب ٦٧ ٪ عام ١٩٦٥ وب ٦٠ ٪ عام ١٩٧٠ . ومن المقدر ان تنخفض هذه النسبة قليلا خلال العقدالحالي(لتصل الى ٥٩٫٤٪ عام ١٩٨٠) . وواضح ان كثرة سكان الريف – في وضعه المتخلف وبامكاناته الاقتصادية الهزيلة تجعل مهمات التربية اشد واصعب وابعد منالا . ولا سيما حين تنضاف الى مشكلات الريف المشكلات المتعلقة بصعوبة المواصلات فيه بل بانعدامها احيانا (كما في السودان واليمنخاصة).

ج – وفوق هذا وذاك ، نجد بنية السكان في البلاد العربية بنية فتية ، يغلب فيها عدد الاطفال على عدد الراشدين . فالذين دون الخامسة عشرة من العمر (وهم من حيث المبدأ رواد التعليم الالزامي حين يمتد كما هو مرجو) يمثلون ٤٢ ٪ من مجموع السكان في المنطقة العربية (باستثناء الكويت بسبب الهجرة العربية) ، بل ترتفع نسبتهم في كثير منها فتصل الى حوالي ٤٧ ٪ في الجزائر والعراق والاردن وليبيا والمغرب والسودان .والذين تقع اعمارهم بين ١٥ – ٦٤ سنة (اي الذين هم في سن العمل) يمثلون نحو ٥٠ ٪ من السكان (باستثناء الكويت ايضا) . اما المسنون الذين يبلغون ٦٥ سنة او اكثر فلا تجاوز نسبتهم ٣٪ من مجموع السكان .

(١) للاطلاع على مزيد من التفصيل حول مسيرة التربية ومشكلاتها في العقود الاخيرة ، يحسن الرجوع الى كتابنا الذي صدر حديثا : « التربية في البلاد العربية ، حاضرها ومشكلاتها ومستقبلها » . دار العلم للملايين – بيروت – شباط (فبراير) ١٩٧٤ .

ومعنى هذا ان الاطفال الذين في سن الدراسة (من ٥ ــ ٢٤ سنة) يمثلون اكثر من ٢٦ ٪ من مجموع سكان البلدان العربيــة (بينما لا يتجاوزون 1/1 ٪ من السكان في البلدان المتقدمــة). ومقابل كل ١٠٠ طفل يقع عمرهم بين الخامسة والرابعة عشرة في البلدان المتقدمة نجد ١٥٠ طفلا من الفئة العمرية نفسها في البلاد العربية . واذا اردنا ان نترجم هذا الى لغة التربية قلنا ان على البلاد العربية ان تبذل جهدا يعادل مرة ونصف المرة الجهد الذي تبذله البلدان المتقدمة اذا هي ارادت ان توفر التعليم الالزامي(حتى سن ١٥) لابنائها .

ومن المتوقع ان يزيد عدد الاطفال الذين هم في سن الدراسة في البلاد العربية زيادة خطيرة في العقد الحالي (١٩٧٠ ــ ١٩٨٠). وتقدر هذه الزيادة بحوالي ٢٤ مليون طفل جديد (بين ٥ و١٤سنة) يضافون الى الاعداد الضخمة الحالية التي بلغت ٣٢ مليوناتقريبا عام ١٩٧٠ (فيكون المجموع الكلي للاطفال في سن الدراسةالالزامية عام ١٩٨٠ سبعا وخمسين مليونا تقريبا) .

واضح اذا ان التركيب العمري للسكان في البلاد العربية يفرض اعباء صعبة على التربية تنوء بها امكانات الدول المتقدمة بله امكانات الدول النامية . هذا بالاضافة الى ما يخلفه هذا التركيب السكاني من نتائج تتصل بالقوى العاملة وبالانتاج الاقتصادي وتنعكس بدورها على ما يمكن ان يخصص للتربية من اموال . وحسبنا ان نذكر ان « عبء العيلولة » (اي عدد المستهلكين لكل مائة شخص من المنتجين) هو في البلدان العربيةمن اثقل الاعباء في العالم .

٢ ــ العوامل الاقتصادية والتربية :

طبيعي ان تكون البنية الاقتصادية المتخلفة من العوائق الاساسية التي تحول دون نمو التربية في البلاد العربية . فالاموال الضخمة التي تحتاج اليها التربية في مثل هذه البلدان ــ بسبب بنيتها ــ السكانية خاصة ــ تتطلب امكانات اقتصادية هائلة ، وتستلزم نموا كبيرا في الناتج الداخلي . غير ان الواقع يحدثنا بغير ذلك : فعلى الرغم من الموارد الاقتصادية الهائلة التي تملكها البلدان العربية، ما يزال جزء من تلك الموارد غير مستثمرة ، وما يزال الناتج الداخلي الاجمالي فيها ضئيلا (قدر ب ٢٥ مليار دولار فيالمنطقة كلها عام ١٩٦٥) (١) .

والقطاع التقليدي (المعتمد على الزراعة البدائية والصناعات الحرفية التقليدية والتجارة الصغيرة والخدمات البسيطة) ما يزال هو المسيطر على اقتصاديات البلدان العربية . وما يزال القطاع الحديث ضامرا فيها الى حد كبير ، رغم ان الارتفاع في الناتج الداخلي لا يتم عادة الا بفضل نمو القطاع الحديث وتغلغله في القطاع التقليدي وشموله اياه .

ومستوى الاستهلاك بعد ذلك مستوى مرتفع في البلاد العربية . فلقد بلغ اجمالي الاستهلاك في القطاعين العام والخاص خلال الستينات بين ٨٣ الى ٩٠ ٪ من جملة الناتج القومي الاجمالي . ومن المقدر ان ترتفع هذه النسبة في العقد الحالي بسبب الزيادة السكانية الهائلة . ومعنى ذلك ان الامكانات المتاحة لتكوين راس المال امكانات محدودة في البلاد العربية (تبلغ نسبة التكوين الداخلي لراس المال في البلاد العربية اقل من ٢٠ ٪ ، وتهبط الى ١٠ بالمئة و١٤ بالمئة في كل من المغرب والسودان) .

وطبيعي بعد ذلك ان يكونمعدل الزيادة السنوية الاجمالي في الناتج القومي في البلاد العربية ضئيلا ، رغم الجهود الكبيرة التي بذلت في هذا المجال خلال الستينات خاصة . ومعظم البلدان العربية عجزت في الواقع عن ان تبقي هذا المعدل في حدود ٥ ٪ سنويا .واذا ذكرنا ان معدل الزيادة السنوية في اعداد الطلاب تجاوز هذا المعدل بكثير ، ادركنا الهوة القائمة بين مطالب التربية وبين امكانات الاقتصاد .

ولا شك ان من اهم اسباب ضعف معدلات النمو الاقتصادي في البلدان العربية بنية القوى العاملة ، تلك البنية التي تعكس بدورها البنية السكانية ، كما تعكس بعض الاوضاع الاجتماعية التي تؤدي الى عدم اشتغال المراة . وقد سبق ان ذكرنا ان نسبة السكان العاملين اقتصاديا في البلاد العربية لم تبلغ ٣٠ ٪ من مجموع السكان خلال الستينات . بينما تبلغ هذه النسبة في بعض البلدان المتقدمة (كالاتحاد السوفياتي) حوالي ٥٠ بالمئة . ويرجع ذلك الى البنية الفتية للسكان في البلدان العربية والى تقلص دور المراة . (لا يجاوز معدل النشاط عند النساء في البلاد العربية ١٠ ــ ١١ ٪) .

٣ ــ العوامل الاجتماعية والتربية :

رغم التطور الذي اصاب حياة المجتمع العربي في العقود الاخيرة، ظل الارث الاجماعي يلعب دورا معوقا لنمو التربية في البلاد العربية :

أ ــ فالبيئة الريفية ــ التي تضم معظم السكان كما رأينا ــ ظلت بيئة متخلفة ، يسودها اقتصاد الكفاف (او اقتصاد سد العوز) وتسيطر عليها البطالة المقنعة ، وتجللها الافكار والتطورات الجماعية العتيقة . وقد ادى ذلك الى تخلف التربية في الريف عنها في المدن والى عجز معظم الدول العربية عن تحقيق مبدا تكافؤ الفرص التعليمية (ديمقراطية التعليم) . ومن هنا كانت المسالة الاساسية المطروحة على تطور التربية العربية في المستقبل هي مسالة ايصال التربية الى اعماق الريف والى المناطق الصعبة فيه . ولعل هذا الواقع هو من اهم الاسباب التي جعلت تطور التعليم الابتدائي في البلاد العربية يسيرخلال الستينات (وفي اواخرها خاصة) بخطى ابطء من تلك التي سار عليها خلال الخمسينات . ذلك ان التعليم الابتدائي في المدن كاد يصل في معظمها الى الاشباع وغدا تعميم التعليم الابتدائي بالتالي امرا يعني بالدرجة الاولى ايصال التعليم الى اعماق الريف عامة ، والى الاناث خاصة . وهذا المطلب اصعب منالا لاسباب عديدة يرجع معظمها الى موقف الناس من التعليم في الارياف والى نظرتهم المتصلة بتعليم الفتاة خاصة .

ب ــ على ان موقف المجتمع من تعليم المراة عامة ــ في الريف والمدينة ــ ما يزال موقفا معطلا . وينسحب هذا الموقف على التعليم الابتدائي الى حد ما ، غير انه ينسحب الى حد كبير علىالتعليم الثانوي والتعليم العالي . ومن هنا نرى نسبة الاناث في التعليم في البلاد العربية ــ من ادنى النسبفي العالم :

ففي عام ١٩٦٧ ــ ١٩٦٨ نجد ان نسبة المسجلات من الاناثفي التعليم الابتدائي الى من هن في سن هذا التعليم لا تجاوز ٤٣،٩ ٪ (بينما تبلغ ٦٠،٣ ٪ لدى الذكور) . وفي التعليم الثانوي (بجزئيه) تبلغ هذه النسبة ٩،٨ بالمئة فقط (مقابل ٢٥،٢٪ لدى الذكور) . وفي التعليم العالي لا تجاوز هذه النسبة ١،٧ ٪ (مقابل

---

(١) يتوزع هذا الناتج الداخلي الاجمالي بين البلدان العربية (باستثناء اليمن الشمالية والجنوبية وبعض دول الخليج العربي) عام ١٩٦٥ على النحو التالي (بمليارات الدولارات) : الجزائر ٢،٠ ــ العربية السعودية ٢،٤ ــ العراق ٢،٢ ــ الاردن ٠،٥ ــ الكويت ٢،١ ــ لبنان ٠،٨ ــ ليبيا ١،١ ــ المغرب ٢،٦ ــ مصر ٥،٤ ــ السودان ١،٢ ــ سورية ١،٢ ــ تونس ١،٠ .

٦١٪ لدى الذكور) . ورغم ان نسبة الاناث في مراحل التعليم المختلفة آخذة في التزايد خلال السنوات الاخيرة ، يظل من الصحيح انها ما تزال مقصرة كثيرا عن نسبة الذكور .

واذا نظرنا بعد ذلك الى نسبة الاناث الملتحقات بالتعليم المهني والفني وجدنا ان الامر أدهى وأمرّ . اذ لا نقع الا على نسبة ضئيلة جدا منهن في التعليم الثانوي المهني والفني ، وفي الاختصاصات العملية والتطبيقية في التعليم العالي (١) .

ج ـ ونجد اثر الارث الاجتماعي ايضا في موقف الناس في البلاد العربية من التعليم الفني والمهني : صحيح ان ضمور التعليم المهني والفني بالقياس الى التعليم الاكاديمي يرجع الى اسباب عديدة، غير ان من اهم تلك الاسباب دون شك نظرة المجتمع الى هذا النوع من التعليم وموقفه منه .وصحيح ايضا ان هذه النظرة الدنيا الى التعليم المهني والفني نقع عليها في الكثير من المجتمعات المتقدمة والمتخلفة ، غير ان هذه النظرة الدنيا في البلدان العربية ابرز واعمق . ذلك انها ترجع الى جذور بعيدة متصلة بقيم الحياة القبلية التي ما تزال تسود المجتمع العربي الى حد كبير . وكلنا يعلم ان تلك القيم منذ أيام الجاهلية حتى اليوم ـ تنظر الى العمل اليدوي نظرة ازدراء . فمنذ القديم احتقر العربي المهن والصناعات، بل احتقر الحضر وحياته ، واكبر البادية « دبار الكرام » ، ومنذ القديم قال جرير معيرا الفرزدق بأبيه القين (الحداد)

اني بنى لي في المكارم أوّلي ونفخت كيرك في الزمان الاول

ولقد سلقه باقدح الشتم عنده فوصفه بانه « القين وابن القين».

وحتى اليوم نجد آثار هذه النظرة ، مضمرة حينا وصارخة احيانا . ففي كثير من البلدان العربية يأبى العربي أن يشتغل بالاعمال اليدوية ويوكل امرها الى غير العرب . وفي بعضها يرفض حتى تربية الدواجن او زراعة الاشجار المثمرة (كما في جنوبي العراق). هذا الموقف الاجتماعي ـ بالاضافة الى عوامل اخرى تتصل بمستوى التعليم المهني والفني نفسه وبسياسة الاجور وسوى ذلك ـ ادى الى تخلف واضح في التعليم المهني والفني (ولا سيما في هذه المرحلة الثانوية) في البلدان العربية . وحسبنا ان نذكر ان نسبة المسجلين في هذا التعليم في البلاد العربية الى مجموع المسجلين في التعليم الثانوي لم تتجاوز (عام ١٩٦٧ ـ ٦٨) ٢٢٫٢ ٪ وان نمو هذه النسبة يسير في بطء شديد . ولا غرابة في ذلك اذا ذكرنا ان الغاية الاولى من تعليم الاولاد لدى الجمهرة الكبرى من سكان البلدان العربية ـ ولا سيما سكان المناطق الريفية والعمال ـ هي تحرير هؤلاء الاولاد من آفات العمل اليدوي ومتاعبه ومما يؤدي اليه من هبوط المنزلة الاجتماعية . واصحاب « الياقات البيضاء » ما يزالون مفضلين في عرف المجتمع جملة على اصحاب « الياقات الزرقاء » .

ومن عوائق التربية الاجتماعية في البلدان العربية وجود عدد كبير من البدو وما يطرحه ذلك من مشكلات تربوية صعبة . فعدد البدو يبلغ في بعض البلدان العربية ثلث مجموع السكان . ورغم الجهود التي بذلت من اجل تعليمهم ،ورغم المحاولات التي تمت في سبيل ايجاد اساليب تعليمية ملائمة لحياتهم المتنقلة ، ظل التقدم الذي تم في هذا المجال ضئيلا لا يذكر . ومثل ذلك يصدق على المحاولات التي جرت لتوطين البدو كحل جذري لمشكلاتهم الاقتصادية والاجتماعية والتربوية . فمثل هذه المحاولات ما تزال في حدود ضيقة ولم تلق النجاح المطلوب .

٤ ـ العوامل التربوية

مهما يكن شأن العوامل السكانية والاقتصادية والاجتماعية في تأخير عجلة التربية في البلاد العربية وفي تخلفها الكمي والنوعي ، يظل من الصحيح انها لم تكن لتلعب هذا الدور المعطل الذي لعبته لولا ان اكدت هذا الدور النظم التربوية نفسها فهذه النظم كانت وما تزال الى حد بعيد نظما تقليدية ، ولم تستطع ان تجاوز كثيرا آثار الارث الثقافي والتربوي العتيق ، ولم تستطع ان تتحرر منه التحرر الكافي القادر على ان يجعلها اداة لتطوير المجتمع بدلا من ان تظل صورة منعكسة له . لقد كان من المفروض ان تقوم التربية في البلاد العربية بدور المحرر ، وان تضطلع بمهمة تغيير البنى السكانية والاقتصادية والاجتماعية ، عن طريق فهمها وادراكها والتغلب عليها بالتالي . غير انها ظلت في الواقع اسيرة تلك البنى وانعكاسا لها ، ولم تستطع ان تلعب دورها الرائد في تغييرها وتطويرها . صحيح ان اي تربية لا بد ان تعكس جملة البنية الاجتماعية من حولها ، وانها جزء عضوي من هذه البنية . غير ان من الصحيح كذلك انها تستطيع ان تغير هذه البنية تغييرا علميا عقلانيا ،اذا هي وعت مهمتها ، وادركت اهدافها بوضوح ، ورسمت الخطة المؤدية الى بلوغ تلك الاهداف .

غير ان الواقع يحدثنا مع الاسف ان النظم التربوية ـ في البلاد العربية وسواها ـ متخلفة غالبا عن الركب وانها اكثر محافظة من سواها . وفي حين نرى ان الحياة من حولها تبدأ بالتغير ،بتأثير تطور الحياة العالمية جملة ،نرى التربية في معظم الاحيان جامدة متصلبة ، متمسكة بقوالب بالية ، معطلة لعملية النمو بدلا من ان تكون دافعة لها . وهكذا تقع معظم البلدان ـ ولا سيما البلدان النامية ـ في دور فاسد:فالتربية من حيث المبدأ هي سبيلها الى تجاوز البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية المتخلفة. غير انها كثيرا ما تكون في الواقع مشدودة الى اعتق ما في هذه البنى ، بعيدة ان تتحسس البوادر الجديدة والارهاصات المحدثة التي تومىء بالظهور في قلب تلك البنى . ولا سبيل اذا الى الخروج من ذلك الدور الفاسد الا اذا وعت التربية دورها في تفجير الحياة الحديثة وفي تغيير البنى التقليدية القائمة في شتى الميادين ، والقائمة فيها خاصة .

لقد بدأت رياح الحداثة والتجديد تهب على المجتمع العربي منذ عقود بعيدة ، بسبب اتصاله بالتيارات العالمية وبتجربة العالم . واخذت هذه الرياح تهز البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية لهذا المجتمع . وكان على التربية ان تدرك قبل سواها بوادر هذا التغيير وايماءاته ، وان تساعد على حدوث تطور سريع في شتى جوانب حياة المجتمع يتم في اطار علمي حضاري متكامل .غير انها في الواقع قصرت عن هذه المهمة الى حد بعيد ، وظلت حبيسة عاداتها وتقاليدها المألوفة ، وبقيت عصية على التغير والتجديد، بل قاومتهما الى حد كبير .

ويتجلى هذا الطابع التقليدي الغالب على التربية العربية في جوانب كثيرة ، نذكر اهمها :

أ ـ فيما يتصل ببنية التربية ومراحلها ، ظل الطابع المسيطر على التربية في البلاد العربية طابع الاهتمام بالتعليم النظامي واهمال التعليم غير النظامي ، والتوقف بالتالي عند المراحل

---

(١) انظر بوجه خاص الوثيقة المقدمة الى اجتماع الخبراء بشأن التحاق النساء والفتيات بالتعليم التقني والمهني في البلدان العربية (الكويت ١ ـ ٧ تشرين الثاني ـ نوفمبر ١٩٦٩) . وانظر ايضا التقرير المقدم الى المؤتمر الاقليمي الثالث لوزراء التربية والوزراء المسؤولين عن التخطيط الاقتصادي في الدول العربية (مراكش ١٢ ـ ٢٠ كانون الثاني ـ يناير ١٩٧٠) وهو بعنوان :
(الاتجاهات السائدة في التعليم العام والمهني في الدول العربية).

التقليديـة الثلاث : مرحلة التعليم الابتدائي ومرحلة التعيم الثانوي ومرحلة التعليم العالي . وقد رأينا ان مرحلـة رياض الاطفال مرحلـة مـا تزال ضامرة : واذا نحـن استثنينا بلديـن همـا الكويت ولبنان، لا نكـاد نقع على اثر يذكـر لهذه المرحلـة . امـا التربيـة السابقة على رياض الاطفال والسابقـة على دخول المـدرسـة اجمالا ، فتكاد تكـون مهمـلة اهمـالا كامـلا ، رغم مـا اكدته الدراسات النفسيـة والتربوية الحديثة من اهميـة العنايـة بالطفل منذ طور مبكـر .وكلنا يعلم ان الابحاث المحدثة في الحياة النفسية والبيولوجية للطفل اظهرت القدرة الهائلة على الاكتساب والتعلم لدىالطفل في السنوات المبكرة جدا مـن حياته ، كمـا اظهرت ان الاتجاهات والمواقف النفسيـــة الاساسية تتكون لديه منذ تلـك السنين الغضـة . واذا كـان مـن الاهداف الاساسية للتربيـة في عصرنا ان ننشىء الطفـل تنشئـة تربطه بعالم العلم والتكنولوجيا وتكوّن لديـه روح الخلـق والابـداع اللازمة للتقدم العلمي والتكنولوجي ، فـان مثلهذه التنشئة لا تتم الا اذا قامت العنايـة منذ نعومة الاظفارَ بتكوين هـذه الاتجاهات العلمية والتكنولوجيـة وخلق المواقف المبدعـة الخلاقـة .

وفي الطرف الاخر من السلم التعليمي لا نكـاد نجـد ايضـا اثرا ذا بال لاي تربيـة تتم بعـد مرحلـة التعليم العالي ، رغم مـا اكدتـه الاتجاهات التربويـة الحديثة من الدور الكبير الذي تلعبه التربيـة اللاحقـة للمدرسة في تعجيل التنمية الاقتصاديـة والاجتماعيـة وفي بناء المجتمع العصري الحديث . فالجهود التي تبذل في مكافحـةالامية جهـود محدودة ، تشهـد على ذلك تلـك النسبة العاليـة من الامية في البلاد العربية ، كمـا سبق ان رأينا . وما يزال التفكير الغالب على معظم النظم التربويـة العربيـة ان العنايـة بمحو الامية ينبغـي ان تتم اولا عن طريق تعميم التعليم الالزامي وان تاتي لاحقـة له .ومثل ذلك يصدق على تعليم الكباراجمالا، فهذا التعليم مـا يزال يحتـل المرتبة الدنيا في الاهتمامـات التربوية . ولا حاجـة الى القول ان تعليم الكبار هـذا هـو الذي يؤدي الى نتائج اقتصادية سريعة (فضلا عن نتائجه الاجتماعيـة والثقافيـة العامة)، لا سيما عندمـا يتـم في اطـار محو الامية الوظيفي ، اي عندمـا توجه العناية اولا الى محو الاميـة وتعليم الكبار لدى الافـراد المنتجيـن في سوق العمل والعاملين في مواقع الانتاج مباشرة . والى جانب اهمال محو الاميـة وتعليـم الكبار ، نجـد اهمـالا لسائـر الاشكال الاخرىمن التربيـة اللاحقة للمدرسة : من مثل التدريب عن طريق مراكز التدريب (ولا سيما الملحقة بمـواقع الانتاج المباشرة) ومن مثل اعادة التدريب (وفق متطلبـات سوق العمل وتبعـا للتغيرات التي تحدث في بنيـة المهـن وفـــي التأهيـل اللازم لهـا) ومن مثل تجديد التدريب (بحيث يلحـق بالتقدم السريع في ادوات الانتـاج وبالتطـور العاجل في المعرفـة والاساليب العلمية والتقنية) . وتستبيـن خطورة هذا الاهمالالشامل لشتى انـواع التربيـة اللاحقـة للمدرسة ، اذا نحـن ذكرنـا ان الاتجاهات التربويـة الحديثة تؤكـد يومـا بعـد يوم اهميـة هذه التربيـة غيـر النظاميـة ، بل ترى انهـا اعظم شانا واكبـر اثـرا في تطوير المجتمـع من التربية النظامية التي تتـم عبـر مراحـل التعليم الثلاث المألوفـة . بل ان هذه الاتجاهـات التربوية الحديثة تؤكـد ـ كمـا نعلم ـ اهميـة النظرة الشاملـة للتربية ، وترى ان من الخطـا ان ننظـر الى عمليةالتربية وكانها محصورة في مرحلة معينـة من العمـر او في شكـل معيـن من التربية او في فئة معينة مـــن المجتمع .انهـا تتجه نحو مفهوم . ((المجتمع المتعلم)) اي نحـو تربيـة لا تقف عنـد عمر معين ،ولا تقتصر على قطاع محدود من الناس ،بـل تصيب خيراتهـا المجتمع كله ، باشكـال مختلفـة ملائمة للاعمـــار المختلفـة والبيئات الاجتماعيـة المختلفـة والفئات العاملة المتباينة . انهـا تتجه كمـا تعلـن اليوم ـ نحو تعليم المجتمع كلـه . وواضح ان مثل هذه النظرة تقلب ((منطق الاولويات)) السائد في التربيـةالتقليدية فـلا تمنح الاولويـة لتعليم الصغار على تعليـم الكبار ، ولا التعليم النظامي عى التعليم غير النظامي ، بل تاخذ بتربيـة مرنـة موجهـة الى كل فـرد في المجتمع ، تلبس لبوسـا مختلفـا تبعـا للاعمار والاوضـاع الاجتماعيـة وحاجات سـوق العمل .

ويلف هذه الاتجاهات الحديثة التي غيرت منطق الاولويـــات التقليدي وغيرت البنيـة المالوفـة لنظام التعلم ، مفهوم جامعشامل، يحمل بذور ثورة تربويـة حاسمة ، نعني به مفهوم ((التربية المستمرة)) التربيـة من المهـد الى اللحد . ومثل هذا المفهوم الهام لم يأخـــذ طريقـه بعـد الى التربيـة العربية ، رغم الوعود الكبرى التـــي يحملهـا ويبشر بها . ولسنا هنـا في معرض الحديث عـن هـذا المفهـوم الحديث ، وحسبنـا ان نذكـر ان من اهم نتائجه امرين :

الاول انه يؤدي الى اعادة النظر في بنيـة التعليم النظامي نفسه، في ضوء هذه التربيـة المستمرة . فالتعليم النظامـي بعـد ولادة هذه التربيـة الدائمة ، يتقلص دوره ويتغير ،ويقتصر على تقديم اساسيات المعرفـة وادوات المعرفـة ، وينأى عـن المعرفـة الموسوعيـة (التـي غدت مستحيلة اليوم) وعـن الحشد الزائد للمعلومـات ، مـا دام وراء التعليم النظامي تعليـم مستمـر يأخذ اشكـالا مختلفـة من خلال حاجات سوق العمل المتعددة وحاجات الافـراد خلال ممارستهم لوظائفهم المختلفـة في المجتمع .

والثاني انه يؤدي الى ربط التعليم النظامي ربطـا اوثق بحاجات سوق العمل ، اذ يحقق اللحمـة اللازمة بيـن المهـن المختلفة وبيـن الاعداد لهـا ، عن طريق تربيـة متجددة مرنـة متصلـة ، تقدم لكـل فرد التدريب اللازم تبعـا للمهنـة التـي يختارها ، وتجـدد هـذا التدريب تبعـا لتجدد المعرفة ، او تعيـد هذا التدريب تبعا لمـا تستلزمه سوق العمل من تحول وانتقال من مهنة الى أخرى .

وما نريد هنا التصدي لهذه المفاهيم الحديثة التي غيرت النظرة التقليديـة الى بنيـة التربيـة ومراحلهـا واشكالهـا ، وكل مـــا اردنـاه ان نشير الى قصور التربية العربية في هذا المجال والـــى استمرارهـا في المنهج التقليدي ، واستمساكها بمراحل التعليـــم المألوفة الجامدة ، دون ان تنفتح على اشكـال جديدة اوسع واشمـل واكثر مرونـة ، واشـد ارتباطـا بحاجات العصر والتغيرات السريعة التي تحدث فـي المعرفـة والدربـة .

ب ـ وما يقال عن بنية التربيـــة ومراحلها يقال عـن اطـــار التربية نفسه . فهذا الاطار ظل فـي التربيـة العربية جامدا ايضـا وتقليديا ، لم يحاول ان يتجدد ويتطـور وفق مطالب العصر ووفـــق ما يستلزمه خاصـة تطور التقنيـات الحديثة في المعرفة .

ان الاطار الذي تعمل فيه التربيـة العربية ، دون ان نمسه ،هو الاطار الازلي الذي عرفه الانسان منذ الاف السنين ، وهو الاطـــار الذي استقينـاه خاصـة من المجتمع الغربي بعد الثورة الصناعيـــة الاولى ، ونعني بذلك الاطار ((الصف والمعلم السبورة)) . فأسـاس العمليـة التربويـة عندنا ـ وفي سائر النظم التقليدية منذ قرون وقرون ـ هـو حجرة محدودة الحجم ثابتة الجدران تضم عددا من المقاعـد الثابتة ايضا وعددا من الطلاب محدودا بحجم الغرفة ، بالاضافةالى معلم ومنضدة وسبورة . ونظامنـا التربوي يحبس نفسه في هـــذا ((الحذاء الصيني)) دون ان يتساءل عنه ودون ان يشكك فيه ، وكأنه عنده اطار منزل ، وكأنالتربيـة لا يمكـن ان تتم الا في هذا الوعـاء المحفـوظ .

وههنا ايضـا قدمت الاتجاهات التربويـة الحديثة موقفا جديدا مباينا : لقـد وضعت موضع التسـاؤل هذا الاطار التقليدي ، وتجرأت

على الشك فيه ، ووضعته موضع التجريح والنقد ولقد رأت ان من حقها ان تطرح هذا السؤال المبدئي الكبير : هل اطار التربية المألوف هذا هو الاطار الامثل الذي يمكن ان تتم عبره التربية في عصرنا؟ اوليس من الجائز ان يكون مجرد ارث من مخلفات عصور زالت ودالت ؟ افلا يصح القول انه وليد الثورة الصناعية الاولى في الغرب وما احدثته من « تنظيم عسكري » في حياة العمل وفي حياة الطلاب على حد سواء ؟

ويسعف هذه الاتجاهات التربوية في تساؤلاتها ظهور اساليب وتقنيات حديثة في نقل المعرفة ، على رأسها وسائل البث الجماهية (كالراديو والتلفزيون والافلام وشرائط التسجيل وسواها والتعليم عن طريق الحاسبات الالكترونية ، والتعليم بالمراسلة وسواها) . وهكذا سارت هذه الدراسات التربوية الحديثة في اتجاه اقامة تعليم متنوع الوسائل ليست وسيلته دوما وابدا حجرة الصف الثابتة ، بل قد تكون وسيلته المدرسة في « الهواء الطلق » والتعليم عن طريق الاقمار الصناعية والتلفزيون ، وتعليم الافراد انفسهم بشتى الوسائل الحديثة وبهذا « تحطمت جدران الصف » (كما يقال ، وانفتحت التربية على اشكال جديدة ووسائل جديدة ،تتنوع وتتشكل تبعا للمواقف المختلفة والحاجات المختلفة ، وتلبس لكل حال لبوسها .

ولسنا هنا ايضا في معرض البحث في التقنيات الحديثة في التربية (1) ، وحسبنا ان نقول ان هدف هذه التقنيات الاساسي ان تصل بنا الى تعليم عدد اكبر من الطلاب تعليما افضل بنفس الموارد والامكانات المتاحة . فاعداد الطلاب لم تعد محكومة بحجرة الصف المحدودة ، بل اصبح من الممكن ان تتجاوز الحدود والسدود عن طريقة شبكات البث ، او ان تضمها قاعات واسعة حينا وضيقة حينا اخر ، او ان تقيم متناثرة هنا وهناك وراء المدارس وحجراتها عن طريق وسائل التعليم الذاتي . ان التربية ـ بفضل هذه الاتجاهات ـ تدخل عصر العلم والتكنولوجيا ، وتفيد من الاساليب الجديدة التي خلقها ذلك العصر ، بدلا من ان تظل متخلفة عنها. وانها ـ بفضل هذا الانفتاح على طرائق اكثر نجعا وفعالية ـ تصيب هدفين هامين : اولهما انها تتمكن من تقديم تربية لاعداد اكبر من الناس . وثانيهما انها تقدم في الوقت نفسه معرفة اكمل واجود . ولا تخفى اهمية هذين الهدفين في التربية عامة وفي التربية العربية خاصة ، اذا ذكرنا ان التربية في البلاد العربية ـ وفي كثير من بلدان العالم ـ تعاني من ازمة التفجر المدرسي والتزايد المتسارع في أعداد الطلاب ، ومن عجز موادها المالية والبشرية عن الوفاء بحاجات ذلك التفجر . وقد رأينا عمق هذه الازمة في البلاد العربية ،واشرنا الى الطريق المسدود الذي كادت تصل اليه التربية فيها : فمطالب التربية ضخمة متعاظمة ،والامكانات والموارد المادية والبشرية محدودة لا سبيل الى تجاوزها . وقوام الحل المنشود اذا ان تنهض تربية مرنة ، وفق الحاجات والاوضاع ، تتجاوز الاطار التقليدي ، وتفيد من التقنيات الحديثة ، وتصل بفضلها الى تقديم تعليم افضل لعدد اكبر من الناس بنفس الموارد المتاحة .

ج ـ والحديث عن التربية الفعالة الناجعة القادرة على الافادة افادة مثلى من الموارد المتاحة ، يقودنا الى الحديث عن آفة اشمل واعم ، شكت منها التربية العربية وما تزال ، ونعني بها ما يدعوه اقتصاديو التربية اليوم باسم « ضعف الكفاءة الداخلية » للنظام التعليمي .

فالنظام التعليمي العربي تغلب عليه سمات التعليم التقليدي التي تتصف بضعف نتاج التعليم ومردوده ، والتي يسودها طابع الهدر والضياع والتبذير في الموارد .

وعندما يتحدث اقتصاديو التربية عن « الكفاءة الداخلية » او المردود الداخلي لنظام التعليم يشيرون عادة الى ما يقع فيه من هدر وضياع ، نتيجة لعوامل عديدة اهمها اثنان : الرسوب من جهة والتسرب من جهة ثانية . فالرسوب الذي يؤدي الى اعادة الصف والتسرب الذي يؤدي الى ترك المدرسة قبل نهاية المرحلة ،يقودان الى اضعاف المردود الكمي لنظام التعليم ، والى اضعاف نسبة المخرجات « الى المدخلات » كما يقال في لغة الاقتصاديين اليوم . والهام في نظر هؤلاء الباحثين ليس عدد الطلاب الذين يدخلون المدرسة ، بل العدد الذي يتخرج من هؤلاء في نهاية المدة المطلوبة لانجاز الدراسة .

والمردود الذي نحصل عليه حين يتخرج خمسمائة طالب فقط من اصل الف طالب بعد ست سنوات من دخولهم المدرسة الابتدائية مثلا، مردود ضعيف يبين ان النظام التعليمي لا يقدم الا نصف النتاج المطلوب . فما بالنا اذا ذكرنا ان بعض البلدان العربية كما تشير بعض الدراسات ـ لا يتجاوز فيها عدد الطلاب الذين يتخرجون من المرحلة الابتدائية بعد ست سنوات من الدراسة ١١٤ طالبا من اصل الف طالب ؟ ان معنى ذلك ان النظام التعليمي ينفق على الف طالب كيما يحصل في النهاية على نيف ومائة طالب فقط . وفي هذا ما فيه من هدر وتبذير في الموارد .

مثل هذه الظاهرة ـ ظاهرة الهدر الكبير في النظام التعليمي ـ شائعة واسعة الانتشار في البلدان العربية ، في مراحل التعليم المختلفة (1) وهي تدل في النهاية على ضعف مستوى التعليم ونقص كفاءته وتضع اصبعنا على وسيلة هامة من وسائل علاج ازمة التربية في البلدان العربية ، نعني « الاستخدام الامثل للموارد » المتاحة وهي قليلة ، عن طريق القضاء على الهدر والضياع الناجمين عن الرسوب والتسرب خاصة ، وعن طريق وسائل اخرى لا مجال لذكرها هنا » .

على ان معالجة ظاهرة الهدر والضياع هذه تقودنا مباشرة الى مسالة المسائل في حياتنا التربوية : وهي الحرص على المستوى الكيفي والنوعي للتربية ، قبل الحرص على مستواها الكمي . فليس الهام ان ندخل الى المدرسة اكداسا من الطلاب ، لا يتخرج منهم الا النذر اليسير بسبب فساد مستوى التعليم واساليبه ، بل الهام ان يتخرج من الاعداد التي تدخل التعليم معظم هذه الاعداد وبمستوى افضل ، وذلك باتباع اساليب تعليمية اجدى وانجع . الهام ان نربط ربطا وثيقا بين الكم والكيف ، وان ندرك ان تطور الكم لا يتم حقا الا بفضل تطور الكيف والنوع .

على ان المسالة لا تقتصر على ضعف « الكفاءة الداخلية » لنظام التعليم في البلاد العربية ، بل تشمل امرا اخطر وادهى ، نعني

---

(1) من اجل مزيد من التفصيل يمكن الرجوع الى العدد الخاص الذي اصدرته صحيفة التخطيط التربوي ـ باشرافنا ـ حول التقنيات الجديدة في التربية (العدد ٢٨ ، كانون الثاني ـ نيسان ١٩٧٢) .

(1) يمكن الرجوع خاصة الى الدراسة التي قمنا بها لمشكلة « تسرب التلاميذ في البلاد العربية » والتي قدمناها للحلقة الدراسية التي عقدتها بمدينة الجزائر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم حول « تسرب التلاميذ وخاصة في مرحلة التعليم الابتدائي (تموز ـ يوليو ١٩٧١) كما يمكن الرجوع الى سائر اعمال الحلقة.

ضعف « الكفاءة الخارجية » لذلك النظام ويعني الاقتصاديون بهذا الاصطلاح ضعف الارتباط بين الثقافة والتدريب اللذين يحصل عليهما الخريجون وبين حاجات المجتمع الفعلية وحاجات سوق العمل .اذ لا يكفي ان يزيد النظام التعليمي من « كفاءته الداخلية » وان يرفع نسبة المخرجات الى المدخلات اي ان يخرج اكبر عدد ممكن من الداخلين الى المدرسة بل لا بد ان يملك هؤلاء الخريجون المستويات العلمية والمهارات الفنية التي تمكنهم من القيام بدورهم في المجتمع وفي سوق العمل على افضل وجه .

وهنا ايضا نجد في التربية فرقا كبيرا بين الاعداد الذي تقدمه المدرسة وبين حاجات المجتمع وحاجات سوق العمل :

فليس هنالك اولا ارتباط بين سياسة القبول في مراحل التعليم وانواعه وفروعه واختصاصاته وبين حاجات القوى العاملة. وقلما تقع في البلاد العربية على خطط تربوية تربط الربط الوثيق بين اعداد الطلاب الذين تقبلهم في مراحل التعليم وانواعه واختصاصاته وبين ما تحتاج اليه القوى العاملة في السنوات المقبلة من المهنيين والفنيين في شتى مستويات التدريب وفي مختلف قطاعات النشاط الاقتصادي . ولن ندخل ههنا في تفصيل هذه المسألة وفي بيان اسبابها ونتائجها (١) .

وليس هنالك ثانيا ارتباط عضوي بين محتوى التعليم الذييقدم للطلاب في المدارس وبين حقيقة ما تحتاج اليه المؤسسات الاقتصادية من معرفة ودربة . وهنالك في معظم الاحيان طلاق بين انواع الكفاءة التي تحتاج اليها المؤسسات القائمة في المجتمع وبين مضمون المناهج التي تقدم للطلاب على مقاعد الدراسة (سواء في التعليم العام الاكاديمي او التعليم المهني والفني) . بل هنالك غبون واضح بين المهن والاختصاصات التي تعد لها المدرسة وبين المهن والاختصاصات القائمة في المجتمع حاليا او التي سيحتاج اليها المجتمع في سنيه المقبلة . وتزداد هذه الظاهرة الاخيرة خطورة في عصر تتغير فيه بنية المهن والاعمال فتنقرض مهن وتنبثق مهن جديدة ، بسبب تغير المعرفة الانسانية وتطور الاساليب التكنولوجية .

وهكذا يقع النظام التعليمي في البلاد العربية في نوع من الهدر اخطر وادهى من الهدر الناجم عن الرسوب او التسرب . انه هدر ينال صلب العملية التربوية وهدفها الاساسي ، ويؤدي الىفشلها الكبير حين تخرج في النهاية اعدادا من المتعلمين لا يملكون الطرف والمهارات اللازمة لسوق العمل ، ولا تقوى هذه السوق بالتالي على امتصاصهم . وبهذا يقود النظام التربوي الى علة مزدوجة : فهو من جهة يخرج مثقفين عاطلين غالبا عن العمل ، وهو من جهة ثانية يعجز عن ان يقدم للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ما تحتاج اليه من اختصاصات واعمال ومستويات . وهو بذلك كله يتخلف عن الركب ، ويغدو اداة معيقة للتنمية ، معطلة « لتحديثالمجتمع» مفجرة لمشكلات اجتماعية خطيرة .

د ـ ويتوج الطابع التقليدي للتربية العربية ويكاد يلخصها ، الطابع التقليدي للادارة التربوية . فمن الطبيعي ان تكون هذه الادارة التربوية هي المسؤولة اولا واخرا عن تخلف التربية وضعف فعاليتها وقلة مردودها وعطائها .

والحق ان التربية العربية التي تطورت وتعقدت فيالسنوات الاخيرة ، وغدت صناعة من اكبر الصناعات واضخمها ، ظلت في

(١) في كتابنا التخطيط التربوي تفصيل لهذا الموضوع . كذلك نجد عرضا لموضوع العلاقة بين التربية وبين القوى العاملة في ترجمتنا العربية لكتاب « بارنس » : التنبؤ بالحاجات التربوية تحقيقا لاهداف التنمية الاقتصادية والاجتماعية (منشورات المركز الاقليمي ببيروت ١٩٦٤).

الواقع الى حد كبير تدار بالاساليب « الحرفية » التي كانت سائدة يوم كانت التربية في بواكيرها ويوم كانت اعباؤها محدودة . ولم تستطع الادارة التربوية ان تطور نفسها بحيث تستجيب لمطالب تلك الصناعة الكبرى وبحيث تغدو هي بدورها « ادارة مصنعة »ان صح التعبير .

وكلنا يعلم ان الثورة العلمية والتكنولوجيا التي غزت العالم المتقدم في العهود الاخيرة ولدت بشكل خاص تقنيات جديدة « في الادارة والتسيير » تتناسب مع حجم المؤسسات الاقتصاديةوالاجتماعية وطبيعة مهماتها . وهكذا ولدت ثورة ادارية جديدة ، غدت من اهم سمات التفوق والتقدم لدى الشعوب ، بحيث صح القول ان الهوة بين البلدان المتقدمة والبلدان المتخلفة ليست هوة علميةفحسب بل هي اولا وقبل كل شيء هوة ادارية وتنظيمية . ومن هنا رأت بعض الدول في التحديات التي تواجهها تحديات ادارية وتنظيمية قبل اي شيء اخر (١) ، وجهدت لادخال الطرائق الحديثة فيالادارة والتنظيم ، وعلى رأسها الطرائق التي عرفت باسم « طرائق التحليل الاجرائي » والتي شاعت اول ما شاعت في ميدان الحرب ثمانتقلتالى سائر الميادين الاقتصادية والاجتماعية .

هذه الطرائق الحديثة في الادارة والتنظيم ، ومن بينها طرائق التحليل الاجرائي او الهندسة الاجرائية « كما تسمى احيانا ،امتدت في كثير من البلدان المتقدمة الى ميدان التربية نفسها . فاخذت الادارة التربوية تشهد ظهور تقنيات حديثة فيها ، من مثل طريقة «بيرت» (او طريقة الدرب الحرج) او طريقة « دلفي » او طريقة « الميزانية المبرمجة » او « طريقة المحاكاة » او سواها من طرائقالتحليل الاجرائي المنتسبة اخيرا الى ذلك المنهج الشامل ، منهج « تحليل النظم » (٢) .هذا بالاضافة الى دخول تجديدات اخرى في الادارة ، كاللجوء الى « مكننة الادارة » واستخدام البطاقات المثقوبة وسواها وكاللجوء الى طريقة « التنظيم والمنهج » في تبسيط العملياتالادارية. وفوق هذا وذاك داخلت الادارة التربوية تجديدات في ميدان« تفويض السلطة » وسواها من الميادين الكيفية في الادارة (٣) .

مثل هذه الرياح الجديدة التي هبت على الادارة التربوية في كثير من بلدان العالم ، فصنعتها وادخلت اليها الاساليب الحديثة في « عقلنة القرارات » وفي الرسم المسبق لخطوات التنفيذ ، ظلت غريبة الى حد بعيد عن واقع التربية في البلاد العربية ، وظلت هذه التربية كما ذكرنا تدار بالاساليب « الحرفية » العتيقة .

ومن هنا عجزت عن توجيه السياسة التعليمية توجيها فعالا ، وعجزت عن ان تزيد من فعالية النظام التعليمي ، وكانت عاملا مساعدا ـ بل احد العوامل الاساسية ـ في نقص الكفاءة الداخلية والخارجية لهذا النظام ، وفي ذيوع الهدر والضياع فيه .

يضاف الى هذا ما ادى اليه ضعف الادارة التربوية والمدرسية من سوء استخدام الابنية المدرسية ومن ضعف التخطيط الفعال لها، ومن عجز عن الافادة الكاملة من التجهيزات المدرسية القائمة فضلا عن تلكؤها في ادخال تجهيزات تربوية حديثة .

هـ ـ هذه النقائص كلها التي شكت منها التربية العربية

(١) هذا ما ذهب اليه الكاتب الفرنسي «جانسرفانشرايبر» في كتابه الشهير « التحدي الاميركي » (منشورات دار الاداب بيروت ١٩٦٩).

(٢) انظر دراستنا عن الوسائل الحديثة في الادارة التربوية (منشورات المركز الاقليمي بيروت ، ١٩٧١) .

(٣) نجد تفصيلا لهذا كله في كتابنا الذي صدر مؤخرا : «الثورة التكنولوجية في التربية العربية » ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤ .

يلخصها ويفسرها جميعها انعدام التخطيط التربوي العلمي في معظم البلدان العربية . فالسياسة التربوية ما تزال في اكثر البلدان العربية سياسة مرتجلة ، تتصدى لتقديم حلول سريعة لمشكلات راهنة ، وقلما تبحث في رسم خطط بعيدة المدى لمواجهة مشكلات التربية ولتطوير التربية .

صحيح ان بعض البلدان العربية اخذت منذ بداية الستينات خاصة باسلوب التخطيط التربوي. غير ان معظم الخطط التربوية التي وضعت ظلت بعيدة عن معنى التخطيط التربوي العلمي ، واقتصرت في الغالب على ان تكون مجرد نبوءات « واسقاطات كمية » تستند غالبا الى التقديرات الناجمة عن الزيادة السكانية المتوقعة او الى مد الاتجاهات الماضية الى المستقبل . اما التخطيط التربوي العلمي ـ بوجهيه الكمي والكيفي ـ الذي يستند الى تحليل شامل متكامل لجملة الاوضاع السكانية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية ، والذي يعتمد على اهداف « مستقبلية » قائمة على دراسات « تحسيبية » دقيقة ، فلقد ظل الى حد بعيد غريبا عن معظم الخطط التربوية التي عرفتها البلدان العربية في الستينات .وطبيعي ان تعجز التربية عن تحقيق مطالبها وعن التصدي لمشكلاتها ، اذا هي لم تنطلق من نظرة شاملة ،تأخذ بعين الاعتبار جملة العوامل التي تؤثر في مسيرة التربية ، وتضع الاهداف وضعا علميا ،وترسم وسائل التنفيذ المؤدية الى بلوغ تلك الاهداف (1) . واذا كان التأسي بعصر العلم والتكنولوجيا يعني شيئا ، فهو يعني اولا وقبل كل شيء الاخذ بروح هذا العصر ، القائمة على اساس «النظرةالمستقبلية» العلمية وعلى اساس امتلاك ناصية المستقبل والمشاركة في صنعه مشاركة علمية فعالة ، وكتابة « تاريخ الغد » كما يقول«فوراستيه».

تلك اذا اهم السمات التي تتم بها التربية العربية والتي تجعل منها ـ رغم جهودها ومحاولاتها ـ تربية تقليدية في جملتها ،عاجزة عن مجابهة « ازمة التربية » التي تنتابها (ازمة تزايد المطالب وقلة الموارد) ، مقصرة عن ان تلعب دورها في تطوير المجتمع وتحديثه وفي تفجير الثورة العلمية والتكنولوجية فيه .

انها كلها تشير الى حقيقة لا ثاني لها : وهي ان هذه التربية في البلاد العربية ستظل تراوح في مكانها وتواجه ازمات متزايدة، اذا هي لم تفكر في ثورة تكنولوجية في التربية ، تجعلها تبحثعن تربية اوسع من التعليم النظامي واشمل ، وانجع من الاطار التقليدي واقدر ، والصق بحاجات سوق العمل ، واجود مردودا وكفاءةفي داخلها وخارجها (2) .

ان عصر العلم والتكنولوجيا لا تستطيع ولوجه وطرق بابه تربية ما تزال تتأبى على منتجات هذا العصر وترفض الافادة من تقنياته في تشكيل اطارها وصياغة مناهجها وطرائقها ورسم بنيتهاومجالها. وان الابداع العلمي والتكنولوجي الذي تمس الحاجة اليه في مجتمعنا لا تقوى على تفجيره تربية تقليدية ، تحبس نفسها في مراحل التعليم المألوفة وتنسى الف شكل وشكل من اشكال التربية الممكنة ، وتفل قواها بالاطار التقليدي الجامد ، اطار المدرسة والصف والمعلم ، وتقدم من المعارف والمهارات ما ينتسب الى عهد مضى وانقضى وترفض ان تطل في مناهجها وطرائقها على نافذة التطور العلمي والتكنولوجي السريع وعلى كوة القرن الحادي والعشرين ، بكل ما يحمله من وعود ومفاجآت .

(ثانيا) سبل المستقبل :

لقد استبانت لنا ـ من خلال تحليلنا للنظام التربوي القائم في البلاد العربية ومن خلال ادراكنا لمقوماته ـ بعض سبل المستقبل التي ينبغي ان تتجه عبرها التربية في هذه البلاد ان هي ارادت ان تتجاوز مشكلاتها وتلعب دورها في تحديث المجتمع وتطويره . فهذه التربية مدعوة ـ كما راينا ـ الى عدد من المهمات الاساسية القمينة بأن تحدث فيها تغييرا جذريا قادرا على مغالبة تراث الماضي والاتجاه نحو المستقبل. من هذه المهمات :

١ ـ التغلب على ازمة التربية (وقوامها المطالب التربوية المتزايدة التي تقصر عنها الامكانات المتاحة) عن طريق اللجوء الى الاستخدام الامثل للموارد المتاحة . وهذا المطلب ـ مطلب الاستخدام الامثل ـ يحمل في ثناياه جملة من التدابير : اهمها زيادة فعالية النظام التعليمي وكفاءته الداخلية ، واللجوء الى اشكال جديدة من التربية تتجاوز الاطار التقليدي وتأخذ بالتقنيات الحديثة في التربية ، في سبيل تعليم عدد اكبر من الطلاب تعليما افضل بنفس الموارد المتوافرة ، وزيادة فعالية الادارة التربوية ونقلها من مستوى « الادارة الحرفية » الى مستوى الادارة العلمية « المصنعة » .

٢ ـ الاتجاه نحو مفهوم « المجتمع المتعلم » ، وجعل التربية موجهة الى المجتمع كله ، لا الى جزءمنه، الى الاعمار جميعها لا الى مرحلة من العمر محدودة وثابتة ، وتنويع اساليب التربية ومؤسساتها تبعا لهذا المفهوم . ويشتمل هذا المطلب فيما يشتمل على الاخذ بفكرة « التربية المستمرة » من المهد الى اللحد والتأكيد على وسائلالتربية والاعداد التي تتم في مواقع الانتاج نفسها . ويشمل هذا المطلبكذلك على توجيه عناية خاصة للتربية السابقة على المدرسة وللتربية اللاحقة لها ، فضلا عن العناية بالتربية « الراجعة » (العود الى الدراسة بعد دخول العمل ، والتناوب بين الدراسة والعمل في حياة الفرد) وبالتربية « بعض الوقت » (تدريب القوى العاملة ومتابعتها الدراسة دون انقطاعها عن العمل) .

٣ ـ زيادة الكفاءة الخارجية للنظام التعليمي « عن طريقالربط الوثيق بين التربية وبين حاجات سوق العمل وحاجات التنمية الاقتصادية والاجتماعية . ويعني هذا فيما يعني رسم سياسة القبول في مراحل التعليم وانواع التعليم استنادا الى حاجات العمل المقبلة (كحد ادنى لا كحد اعلى) ، وتطوير محتوى التعليم (من مناهج وطرائق) بما يتفق وحاجات الثورة العلمية والتكنولوجية .

٤ ـ الاخذ باسلوب التخطيط التربوي العلمي ، في سبيل تحقيق تنمية تربوية سريعة ومتوازنة ، وفي سبيل الربط بين هذه التنمية التربوية وجملة التنمية الاقتصادية والاجتماعية .ويستلزم هذا بوجه خاص تحديدا للاهداف التربوية استنادا الى الدراسات الدقيقة للواقع السكاني والاقتصادي والاجتماعي والتربوي (كما

---

(1) انظر دراستنا عن « دور التخطيط التربوي في التقدم العلمي والتكنولوجي » (المقدمة الى « مؤتمر استراتيجية الثورة العلمية والتكنولوجية » الذي عقدته ندوة الدراسات الانمائية في بيروت،من٢٤ ـ ٢٥ تشرين الثاني ـ اكتوبر ـ ١٩٧٣) . وانظر الدراسة التي قدمناها للمؤتمر الثاني لوزراء التربية العرب والوزراء المسؤولينعن التخطيط الاقتصادي والاجتماعي المنعقد بطرابلس ـ ليبيا (نيسان ـ ابريل ـ ١٩٦٦) حول « تطور التخطيط التربوي في البلاد العربية ومستقبله » .

(2) ارجع الى كتابنا الذي صدر مؤخرا عن دار العلم للملايين : « الثورة التكنولوجية في التربية العربية » .

سبق ان راينا) ، واستنادا الى الاهداف المستقبلية التي يضعهـــا المجتمع لنفسه في ضوء فلسفته الاجتماعيـة وفي ضوء حاجات اللحاق بالتقـدم العالمـي .

على ان هذه المهمات الكبرى المطاوبة من التربية لا تستقيم في نظرنا الا اذا انبثت فيهـا وغمرتهـا كلهـا مهمتـان كبريـان تتصـلان بروح التربيـة وجوهرهـا :

(الاولى) هـي عناية التربيـة ـ في شتى مراحلهـا واشكالها ـ بخلق ارادة العمل المشترك لدى المواطنين في سبيل اهداف مشتركة. وهذا يعني ان تكـون التربيـة اداة من ادوات الوحدة الثقافيـة (وهي لا تنفـي التنـوع ولكنهـا تنفي التعدد والتضارب) ، وان تقوى علـى خلق التماسك الاجتماعي الذي يشـد الافراد جميعـا الى هدف مشترك يعملون لـه . وواضح ان التربيـة ـ مهما تكـن متقدمة في محتواها واساليبها ـ تعجز عـن ان تلعب دورهـا البناء في تنمية المجتمع اذا هـي لم تخلق افرادا يرتبطـون بمجتمعهم واهدافه ، ويعملون عمـلا مشتركـا لتحقيق هذه الاهداف .

اما وسائل هذه التربيـة المؤديـة الى الوحدة الثقافيـة والـى التماسك الاجتماعي والى توليـد ارادة الحياة المشتركـة فـلا مجال للحديث عنهـا ههنا . وحسبنـا ان نذكـر انهـا تشمل ـ فيمـــا تشمل ـ العناية بالتربية الجماعية والتربية التعاونية منذ نعومة الاظفار، والاهتمـــام بوسائل العمل الجماعي المشترك في شتى مراحل التعليم، وجعل العمل والانتاج وحياة العمل والانتاج محورا اساسيا تتحلق حوله التربيـة ، وتعهـد الارث الثقافي المشترك ورعايته ورسم اهداف موحدة للتربيـة تؤدي الى وحدة الثقافـة لدى المواطنين (وهي وحدة لا تنفي ـ كما قلنـا ونقول ـ التنـوع بل تغتني به ، ولكنهـا تنفـي الصراع والتعـارض) .

(والثانية) هي انشغال التربية انشغـالا جديا عميقـا بتكويـن المواقف النفسيـة الملائمة لمـا يحتـاج اليه التقدم العلمي والتكنولوجي من خلق وابداع . فعصر العلم والتكنولوجيا يحتاج الـى العقـــول المبدعـة ، المبتكرة ، القادرة على تفجيـر الاساليب العلمية الجديدة والوسائل التقنية المحدثة التي يتطلبها ذلك العصر . وكلنـا يعلم ان من اهم مقومـات الثورة العلميـة التكنولوجية (الثـورة الصناعيـة الثانيـة كما تسمى) تحرير الانسان من الاعمال الاليـة والثانويـــة (التي تقوم بهـا الآلـة في عصر الاوتوماتية والسبرانية) ، ليكـون اقدر على الابداع والابتكار في مجالات البحث العلمي التي تطور وجود الانسان ومصيره ، وتحقيق اغراضه كانسان . والابداع عمليـة لا تتم عفو الخاطـر بل لا بـد من تربيتهـا ورعايتهـا منذ نعومة الاظفار ، لا سيمـا بعد ان اثبتت الدراسـات الحديثة ان العقل المبدع شـيء والذكاء المتفوق شيء اخر . فالذكاء المتفوق ـ على شانه ـ قد يعمل في اطار محافظ ، وهـو يتصف كمـا تقول تلـك الدراسات بانه فـي الغالب ذكاء « موافق » Convergent . اما العقل المبدع فاهم صفاته القدرة على تفتيق المشكلات والحلول والبراعة في « التجوال » انـه ـ كما يقال ـ عقل « جوّال آفاق » Divergent يعرف ان يخرج على المألوف ، وان يفتح آفاق المجهول ، وان يسير في غير الدروب الموطأة وفي غيـر الشعاب المهدة .

ومن هنـا نجـد التربيـة في معظم بلدان العالم المتقدم تجهـد لتكوين روح الخلق والابداع creativity منذ الصغر ، ونراها لهذه الغاية توجه عناية خاصة للسنوات الاولى المبكرة من العمـر ، بوصفها السنـوات التي تتكـون فيهـا قبل سواهـا المواقف النفسيـة الاساسية لدى المرء ، وعلى رأسها مواقف الخلق والابداع .

وههنا ايضا لن نتحدث عن الوسائل التي تؤدي الى تكوين روح الخلق والابداع هذه ، وحسبنا ان نشير الى ان اهم ما فيهـا تمرس الطفل منذ نعومة الاظفار بالنشاطات العلميـة والعمليـة التي تعرفـه على مبتكرات العلم والتكنولوجيـا وتجعلها مألوفة عنده .

هاتان اذا هما المهمتان الكبريان اللتـان ينبغي ان تغمرا سائر المهمات والاهداف ونحـن حيـن نتوقف عندهمـا ، فانمـا نشير في الواقع الى عامليـن اثبت تاريخ الشعوب وتاريخ النهضات السريعـة في شتى البلدان انهما كانا دوما وراء اي تقدم سريع ووراء اي وثبة كبرى في حياة الامـم . هذا مـا تحدثنا عنه تجربة اليابان منذ عصر « ميجـي » Meiigi الشهير ،حيث قامت تربية اكدت على هدفين متكامليـن : هدف خلق الارادة المشتركـة لدى المواطنيـن (كمـا نرى في قانون التربيـة الذي ظهر اذ ذاك) وهدف تكويـن المهاد الفكـري اللازم للتقدم العلمي والصناعي كمـا نرى في العنايـة التي وجهتهـا اليابان منذ ذلك الحين (للتعليم المهني والفني ولارسال البعوث الى البلاد الاجنبيـة من اجل الاتصـال بتجربتهـا العلميـة ، ولاستقدام الخبراء الاجانب من اجل تفجير الثورة الصناعية) . وهذا ما تحدثنا عنه سائر التجارب التي تمت لدى الامـم التي استطاعت ان تجـاوز تخلفهـا بسرعـة . هذه التجارب كلهـا ـ وسواها كثير ـ تثبـــت جميعهـا ان شرارة التقدم تنطلق عندمـا يتوافر في التربية شرطـان اساسيـان متكامـلان : تكويـن ارادة الحياة المشتركـة لدى المواطنين وتكويـن المهاد اللازم للتقدم العلمي . فارادة الحياة المشتركـة لا تعمل ولا تجدي الا اذا كانت مسلحة بأدوات العلم الحديث والتقنيـــــة الحديثة . وامتلاك ادوات العلم الحديث ووسائلـــه لا يمكن ان يتم ولا يمكن ان يؤدي الى التطور السريع الا اذا حرضته واثارته ارادة مشتركة لدى المواطنيـن تجعلهم يجهدون لاهداف واحدة ، ويشعرون بالمصيـر الواحـد .

ان الانسان انسان صانع Homo Faber وان ذكاءه موجه ـ كما يقول الفيلسوف الفرنسي « برغسون » ـ نحو « فبركـة الاشياء »، نحـو التاثير في العالم المادي وتسخيره . ولكنه في الوقت نفسه كائن « ذو قيـم » ، و « ذو قصد ونية » كمـا يقول اصحـاب الفلسفة الظاهراتية . واللقاح بيـن الانسان الصانع والانسان الحامل للهدف المشرئب نحـو القيم ، هو الذي يولد التقدم .

خاتمـة :

التربية المتخلفة نتاج طبيعي للمجتمع المتخلف ، تفرزه بنيتـــه السكانيـة والاقتصاديـة والاجماعية والسياسية . وسبيل تجاوزهـــا يتطلب جهدا مزدوجا متسقا : انه يتطلب جهدا يستهدف تغيير البنى الاساسية المتخلفة وتطويرها ، بوازيه ويسعفه جهد تربوي يعمل على تطوير ذاته اولا كيما يستطيع ان يطور المجتمع من حوله. وطبيعي ان تتعطل الجهـود التي تبذل في سبيل تطويـر البنى السكانيـة والاقتصاديـة والاجتماعيـة اذا لـم تهرع التربيـة الى النـظر في ذاتهـا والـى تغيير بنيتها ومحتواها تغييرا يؤدي الى التعجيل فـي تطوير سائر البنـى .

وقد رأينا ان تطويـر التربيـة تطويرا يؤدي بهـا الى القيـــام بدورهـا الرائد في اسعاف التطور والاسراع به في شتى المجالات، يستلزم ان تحدث تغييرات جذريـة في اطارهـا التقليدي وبناهـــا القائمة ومحتوياتهـا العتيقـة اشرنـا الى اهمها في هذا البحث الموجز.

غير ان من الهام ان نذكر ان مثل هذا التغيير الجـذري فـي

التربية في البلدان العربية لا يمكن ان يتم عن طريق نقل فتات التجارب التربوية العالمية التي حدثت هنا وهناك في مناطق العالم المتقدم . فالتجربة التربوية العالمية لا تغني بالقياس الى التربية في البلدان العربية ــ الا امكانات مفتوحة واحتمالات ممكنة ، لا تتخذ معناها الا من خلال التحليل العلمي الموضوعي لواقع التربية في البلدان العربية في علاقتها بجملة ميادين الحياة .

والنهج السليم هو ان نبحث اولا فيهذا الواقع ومشكلاته ، وان نتقصى بعد ذلك الحلول الممكنة لتلك المشكلات من خلال حصاد التجربة العالمية . وهذا ما حاولنا القيام به ــ ولو في اطار محدود ــ خلال هذا البحث .فالمسالة عندنا ليست في انقتبس تجربة عالمية معينة نعجب بها ، وان نحاول بعد ذلك فرضها على واقع كثيرا ما ياباها و «يلفظها» لفظ الجسم للعضو الغريب. بلالمسالة ان ننظر اولا في همومنا ومشكلاتنا نظرا مدققا وان نلتمس لها بعد ذلك ما يلائمها من حلول تدلنا عليها تجارب الامم الاخرى . ومثل هذا المطلب يستلزم اولا وقبل كل شيء قيام مؤسسات خاصة تعني بالبحث التربوي وتسوق الدراسات التربوية في اطار مجتمعنا ومن خلال واقعنا وتحاول ان تكيف التجارب العالمية مع متطلبات ذلك الواقع .

ومما يؤسف له ان الاموال الضخمة التي تنفق على التربية في البلاد العربية ما تزال تضن بقدر معقول من المال ينفق على تطوير البحث التربوي وعلى انشاء مؤسسات علمية تعنى بأهم عامل من عوامل التقدم ، نعني « التجديد التربوي » . ان انشاء مؤسسة او مؤسسات عربية للبحث والتجديد التربوي ، لا يؤدي فقط الى وضع التطور التربوي في اطاره العلمي السليم والى دفعه في طريق التنمية السريعة للمجتمع ، بل يؤدي ايضا الى اقتصاد في الانفاق التربوي نفسه ، حين يجعل النظم التربوية نظما « فعالة » ويجنبها الكثير من الهدر والضياع ، ويؤدي بها الى الاستخدام الامثل للموارد المتاحة.

لقد اصبح من أوليات العمل في الدول المتقدمة ان يخصص البحث العلمي عامة وللبحث التربوي خاصة نسبة ثابتة معقولة من الدخل القومي (يقدرها بعضهم بـ ٢ بالمئة من هذا الدخل) . ووراء هذا النهج ايمان عميق بأن الاموال التي تخصص لهذا المجال « استثمار » منتج ، يعطي أكله وثمراته اضعافا مضاعفة .

يضاف الى هذا ان قوام الثورة العلمية والتكنولوجية التي تشكل التحدي الاساسي امام البلاد العربية ، هو البحث العلمي، هو المرحلة التي يدعونها اليوم « بمرحلة ما قبل الانتاج »، اي ما يسبق الانتاج ويمهد له ويغنيه من بحوث علمية فيشتى المجالات.

وفي رأينا ان كل حديث عن تطوير التربية في البلاد العربية تطويرا علميا وجذريا ــ في اتجاه المبادىء التي توقفنا عندها ــ يظل حديثا معلقا في الفضاء اذا لم تخلق المؤسسة او المؤسسات العلمية التي تحقق له مجال انطلاقه وانقلابه الى عمل .

ان البلدان العربية ــ وهي امام ازمتها الحضارية تحتاج اول ما تحتاج الى جعل « التجديد » التربوي اللازم لها ، « مؤسسة » باقية تعمل عملا متراكما موصولا . ولا يجدي المعاهد التربوية ان تتكاثر وتتوالد اذا هي افتقدت«الدماغ» الموجه الذي يضع جهودها في الاطار المجدي . ولقد زال الى الابد ذلك العهد الذي كان التقدم التربوي فيه يعني ان نفتح « المدارس » مهما يكن شانها ، وان نزيد فيعدد الطلاب والمعلمين والابنية . واصبحنا اليوم امام موقف يستلزم منا ان نسائل في عمق وجد: اي تربية نريد ،واي انسان نود ان نكوّن ؟ والجواب على هذا السؤال الضخم لا ياتي عفو الخاطر ولا تجدي فيه الاجتهادات اللدنية الذاتية او الاقتباس المبتور الهجين . الجواب عليه ياتي من مصدر واحد : هو البحث التربوي العلمي الذي يحلل الواقع ويحدد المشكلات ويولد الحلول .

د . محمد النويهي

الدين

وازمة التطور الحضاري في الوطن العربي

تقديم

موضوع الدين والتطور الحضاري من اكبر الموضوعات حساسية، واشدها اثارة للعواطف ، وبثا لاسباب الخلاف والخصام . وعالمنا العربي يمر الان بمرحلة هو فيها احوج ما يكون الى لم الشمل ، وتوحيد الهدف ، وتلافي عوامل الفرقة . لكننا لا نستطيع تجاهل هذا الموضوع ، لاتصاله الوثيق بكل جوانب فكرنا وحياتنا . فكل محاولة للاصلاح او للتغيير في ميدان من ميادين فكرنا ، او وضع من اوضاع حياتنا ، تصطدم اول ما تصطدم بالعقبة التي يقيمها الفهم السائد للدين . وهو فهم حاولت في مقالتي التالية ان ادلل على انه حصيلة قرون التخلف والانحدار ، لا عصور النهضة والنضج للحضارة الاسلامية . وربما لا يكون من المبالغة ان نقول ان الموقف الذي نتخذه من هذا الموضوع سيحدد نوع المستقبل الذي نسعى في بنائه لامتنا العربية .

ما الحل اذن ؟ لا حل الا ان نبذل قصارى جهدنا في تلمس الجوامع التي تجمع بيننا كمفكرين عرب ، بدلا من الالحاح على الفوارق التي تقسمنا شيعا ومدارس ومواقف واتجاهات .

من هذا الاعتقاد نجم موقفي الذي اتخذته من الموضوع ،والذي حددته في الاسطر الاولى من المقالة . فبهذا الموقف يمكننا ان نوحد الهدف مع احتفاظ كل منا بمعتقداته الخاصة . وهو فيما ارجو شيء نستطيع ان نتفق عليه . ولعله يحصر نقاشنا في مواجهة الحقائق الواقعية ، والتماس الحلول العملية الممكنة في اوضاعنا وظروفنا الراهنة ، فلا يضيع النقاش في متاهات ايديولوجية ومجادلات بيزنطية لن تفيد امتنا العربية شيئا في دفعها الى التطور الحضاري المنشود .

— ١ —

في هذه الندوة التي يمثل اعضاؤها مختلف المواقف الدينية والفكرية والاجتماعية ، ستكون محاولتي مصروفة الى العثور على الارض المشتركة التي يمكن ان يقف عليها اكبر عدد ممكن من مفكري العرب ، في محاولة مخلصة لاتخاذ الدين قوة دافعة الى التطور الرشيد ، بدلا من ان يكون عبئا ثقيلا يقعد بامتنا العربية في حالة جمود . بله كونه قوة مضادة تنتكس بها الى الرجعية .ولست اعني بالرجعية معناها المائع الذي يستعمل في التهاتر والسباب ، بل اعني ذلك الاعتقاد الذي لا يزال يعتقده باخلاص عدد غير قليل ممن يكتبون فينا ويخطبون ، وهو ان ماضينا كان خيرا من حاضرنا ، واننا لا فلاح لنا الا بالعودة الى ذلك الماضي ،او بعبارة اصح اعادة اوضاعه وقيمه ، من هذا يتضح انني اتخذ من المسألة المطروحة للبحث موقفا اوليا محددا ، هو انني مع الساعين الى التطوير او التغيير ، وضد الداعين الى العودة او الاعادة ، لسببين : اولهما يقيني ان الرجوع الى الماضي ، او ارجاع ظروفه ،مستحيل وثانيهما ترجيحي انه لو كان ممكنا لكان ضارا . هذا هو مدخلي الى تلك الارض المشتركة التي احاول الوصول اليها في مقالتي هذه ، والذين لا يوافقونني عليه لن تنفعهم مقالتي شيئا ، ولن ينفعني شيئا ان احاول جدالهم . فليس بيني وبينهم ذلك الحد الادنى من الاتفاق الذي يتعذر بدونه كل نقاش مفيد .

وقد كنت تناولت بعض الجوانب المهمة للموضوع الراهن في مقالة بعنوان « نحو ثورة في الفكر الديني » نشرتها مجلة « الاداب » البيروتية في عدد ايار (مايو) سنة ١٩٧٠ ، الذي خصص لبحوث كتبها مختلف الكتاب تحت العنوان الشامل « نحو ثورة ثقافية عربية » .وليس من المستحب ان ابسط الحديث فيما سبق نشره. لهذا سأكتفي بالاشارة الى بعض النتائج التي انتهيت اليها في تلك المقالة ـ حين اجد الاشارة لازمة ـ دون ان افصل الحجج التي سقتها .

— ٢ —

اول ما ينبغي على المتباحثين في هذا الموضوع ، هو ان يدركوا او يتذكروا ان مشكلة الدين والتطور الحضاري ليست وقفا على الاسلام ، دين الكثرة في اقطارنا العربية ، في مجابهته لاحوال العصر الحديث . بل هي مشكلة واجهتها ، وما زالت تواجهها الى يومنا هذا ، كل الاديان الكبرى في محاولتها تحديد موقفها من ضرورات هذا العصر ، واعادة النظر في مسلماتها السابقة في ضوء هذه الضرورات . حقا ان للاسلام مصاعبه الخاصة ، وهذه سأعالجها في الاقسام الاخيرة من مقالتي ، لكن يجب ان نبدأ بتفهم المشكلة العامة للدين في عالمنا المعاصر ، لان الاسلام معرض لنفس المأزق والمخاطر التي تعرضت لها الاديان الاخرى ، فالاسلام معرض لذلك لان يحدث له ما حدث لاديان اخرى ، وهو ان يفقد عددا كبيرا من المؤمنين به ، ان لم يفقد اكثرهم ، اما الذين يعتقدون ان للاسلام منعة خاصة تقيه هذا الخطر وقاية آلية ، وتغني معتنقيه عما اضطر اليه معتنقو الاديان الاخرى من التعديل واعادة التفسير ، فهؤلاء لن اطيل في مناقشتهم ، ولو اردت محاجتهم لسقت آيات كثيرات من

القرآن الكريم نفسه ، تلح في تقرير ان الاسلام ليس بدعا بين الاديان ، وان محمدا ليس بدعا من الرسل ، وان السنن التي خضع لها اهل الاديان السابقة لا تزال قائمة ، والقرآن في مواضع كثيرة ينذر بها المسلمين انفسهم .

فان اردنا ان نتفهم مشكلة الدين في الحضارة المعاصرة ، واردنا ان يكون تفهمنا هذا تفهما امينا ، انبغي علينا الا نكتفي بالعرض الشائع لهذه المشكلة في اقطارنا العربية ، وهو عرض يتخذ من سطوره الاولى موقفا متحيزا للدين ، مسفها لخصومه والمتشككين فيه ، فيدعي ان حججهم قد ثبت بطلانها وان الدين قد استقر برهانه ، ويزيد فيقول ان العلم الحديث نفسه قد انبت وجود الله ، وصحة الدين ، وهذا – للاسف الشديد – درك يتهاوى اليه ، عدد متزايد من كتابنا ، وبعضهم ممن بدأ حياته الفكرية على قدر اكبر من الامانة العلمية والنزاهة الخلقية (1) . ولست ادري هل يعتقدون حقا انهم بهذا يخدمون الدين ولا يدركون انهم انما يزيدون الخطر استفحالا . فهم كرب الدار الذي يرفض ان يعترف بان النار قد شبت في بعض أركانه ، برغم ما يفغم انفه من دخانها ، وما يلفح جلده من وهجها .

لنبدأ اذن بان نسوق حجج الذين يعتقدون ان الدين لا يصلح للعصر الحديث ولا يستطيع ان يواكب التطور الحضاري . وحججهم هذه من فئات ثلاث ، فكرية ، واخلاقية ، وعملية . وسأسوقها موجزة مراعاة لحدود الوقت المتاح ، لكن سأبذل جهدي في الا يغمطها ايجازي حقها . واول ما يجب علينا في هذا المضمار هو ان نحرر انفسنا من الوهم السائد الذي يدعي ان ازمة الدين في الحضارة الحديثة ليس لها من سبب سوى فساد هذه الحضارة وما اشاعت بين الناس من الانحلال والشر والعقوق ، عقوق المخلوق على خالقه ورازقه . فان عددا غير قليل ممن انتهوا الى التشكك في الدين او الى رفضه كانوا – ولا يزالون – من ارفع الناس مستوى اخلاقيا ، بل كان العامل الاخلاقي – كما سأشرح بعد – من اعظم العوامل التي ساقتهم الى ذلك الموقف المتشكك او الرافض . فان لم ندرك هذه الحقيقة ، او دفعنا العناد الى عدم التسليم بها ، فلن نستطيع ان نقدر الابعاد الحقيقية للازمة العسيرة التي يواجهها الدين في الحضارة المعاصرة .

هذه – موجزة – حجج غير المتدينين : من الناحية الفكرية قالوا ان الدين في جوهره لا يزيد على ان يكون استمرارا لظاهرة سبقته ، هي ظاهرة ((الاسطورة)) . وهي ظاهرة ربما كانت مقبولة ، بل ربما كانت ضرورية ، في عصور ما قبل العلم . لكنها الان لم تعد اليها حاجة ولا فيها منفعة ، ان لم تكن ضارة ضررا محققا . فالنزعة الدينية ليست في صميمها الا محاولة الانسان غير العلمي ان يشرح لنفسه حقائق الكون وقواه ، ونظام المجتمع البشري وسيره ، وان يحدد مكانه في هذا الوجود وهذا المجتمع وما يلزمه ان يتخذ نحوهما من موقف وان يقيم معهما من علاقة . نكون متجنين اذا قابلنا هذه المحاولة بمجرد السخرية والاحتقار ، كما نكون متجنين اذا قابلنا بمحض السخرية والاحتقار محاولة الطفل ان يفهم عالم الحقيقة المحيط به . وهي محاولة فوية الخيال وان تكن كبيرة الخطأ . لكننا يحق لنا ، بعد ان نوليها ما يستحق خيالها الخصب من الاعجاب والتقدير ، ان نحكم عليها بالخطأ والنقصان ، وان نقرر انها لا تصلح للرجل الذي نضج فكره واتسع علمه .

هذا الموقف الفكري لغير المتدينين وجد سندا قويا من جهتين اثنتين : اولاهما ما حققه العلم الحديث من نجاح باهر في استكشاف الاسباب الواقعية لكثير من الظواهر التي كانت تحير الانسان والتي كانت الكتب المقدسة تكتفي بارجاعها الى قوة او قوى فوق الطبيعة او كانت هذه الكتب تنسبها الى اسباب ثبت خطؤها . وثانيتهما هي المعارضة الضارية التي لقيها التقدم العلمي من رجال الدين ، ذلك ان الممثلين الرسميين للدين تبعهم بطبيعة الحال الكثرة الغالبة من جماهير الناس – احسوا بان واجبهم يحتم عليهم ان يعارضوا كل تقدم علمي في التاريخ الحديث ، من تصور كوبرنيكوس للمجموعة الشمسية ، الى نظرية داروين في تفسير التطور البيولوجي ، الى محاولة الاهتداء الى حقائق الدورة الدموية ونشاط اجهزتنا الداخلية . فالذي حدث هو ان من سميتهم الممثلين الرسميين للدين كانوا دائما يجدون ان الكشف العلمي الجديد ، او التفسير العلمي الجديد ، لا يتفق مع المنطوق الحرفي لنصوص معينة في كتبهم المقدسة ، او لا ينسجم مع فلسفة الحياة ونظام الاخلاق اللذين اقاموهما على فهمهم لتلك النصوص ، والان نواجه حقيقة اخرى مؤلمة : انه في كل معركة شنها رجال الدين على رجال العلم ، كان رجال الدين هم الذين باءوا بالهزيمة ، واضطروا الى ان يقبلوا هزيمتهم اما قبولا حسنا ، او – في اغلب الاحوال – قبولا سيئا .

هذه الثورة الفكرية كان من المحتوم – في الاوضاع والظروف التي نشأت فيها – ان تتحول من صراع ضد رجال الدين الرسميين الى صراع ضد الدين نفسه . وقد يسهل علينا الان ان نقول ان هذا كان تحولا مخطئا وانهم ظلموا الدين بأن نسبوا اليه عيوب رجاله . لكن ينبغي الا يغفلنا هذا من التسليم بان رجال الدين كانوا هم اول المذنبين ، وكان عليهم اكبر الوزر فيما حدث . فانهم كانوا هم البادئين بالمعركة في كل حالة ، واستمروا في معارضتهم استمرارا طويلا عنيدا مريرا ولم يكفوا عنها الا مضطرين . ينبغي اذن الا نعجب حين تواجهنا هذه الحقيقة الثانية : ان الثورة الفكرية قادت بعد زمن الى ثورة اخلاقية ، وانها وجدت في هذه الثورة عضدا ومددا قويا . فقد بدا اولئك الممثلون الرسميون للدين وكانهم لا يزيدون على ان يكونوا أعداء للمعرفة والتنوير وحلفاء متعصبين للجهالة والتجهيل ، وانهم يستخدمون كل ما يستطيعون من اسلحة واقبح ما يستطيعون من أسلحة لمحاربة الحقائق المستكشفة والدفاع عن الاباطيل العتيقة ، لا يتورعون في هذه السبيل عن ان يوقعوا بالافراد افظع التعذيب او الاعدام ، او السجن او الطرد او النفي ، او التشهير والقذف ، وان يحكموا على مؤلفاتهم بالحرق والمصادرة والبتر .

كيف يحدث هذا ان لم يكن الدين نفسه طاقة تجهيلية شريرة ، مندفعة بطبيعتها الى الاحتفاظ بتفسير للوجود الكوني وللوجود الانساني لا يقتصر الخطب فيه على كونه مخطئا ، بل هو ضار خانق مميت ؟

هذا النفور الاخلاقي من الدين ازداد قوة ووجاهة حين استعرض سجل رجال الدين في الميدان الثالث من ميادين المعركة ، وهو ميدان تقدم الانسان في المعالجة العملية لشئون حياته ومحاولته تخفيف ما بها من آلام وابراء ما ينهكها من افات اقتصادية واجتماعية . ففي هذا الميدان ايضا كان الممثلون الرسميون للدين او كان اكثرهم في اكثر الاحوال – مع الانظمة والاوضاع الراسخة بكل شرورها ومظالمها وضد محاولات اصلاحها او تغييرها . من قضية تحرير العبيد الى قضية تحرير المرأة . من حركات العدالة الاقتصادية

---

(1) لعل أقسى الامثلة لهذه الظاهرة المحزنة ما فعله مفكرنا الراحل عباس محمود العقاد في كتابه ((الله)) ، فانه في سبيل غرضه من اثبات الحقيقة الالهية قد ارتكب – واأسفا – من الادعاء ، والاكتفاء بانصاف الحقائق ، والتهرب والموارية ، وغمط حجج الخصوم ، ما يسلب كتابه اي نفع الا للجاهلين من قرائه . اما العارفون بمجمل حقائق التاريخ ، وعلوم الاحياء ، والانتروبولوجيا ، والدراسة المقارنة للاديان ، الذين يلتمسون في الكتاب مخلصا من الشكوك ، ومنقذا من الضلال ، فانما سيزيدهم الكتاب اضطرابا الى اضطرابهم ، واخشى ان ينتهي بعضهم منه الى الالحاد القاطع .

الى الاستكشافات الطبية الحديثة . من استعمال التخدير في العمليات الجراحية الى علاج الامراض السرية الى تحديد النسل . والخلاصة ان رجال الدين كانوا ، او كان اكثرهم في اكثر الاحوال ، حلفاء الثالوث الخبيث : الجهل ، والفقر ، والمرض .

من هنا حدث تركيز على الجانب الاقتصادي بخاصه ، نظرا لكونه السبب الاول لتلك الافات الاجتماعيه ، او كونه العامل الأعظم على استمرارها واستفحالها . افلم تكن الكثرة الغالبة لرجال الدين — وما زالوا في اقطار كثيرة — هم سدنة الانظمة الاحتكارية والاقطاعية والراسمالية ، يستخدمون دينهم لتبرير الاثرة والامتياز والابتزاز ، بدعوى ان الملكية المطلقة غير المحدودة ، والنظام الطبقي ،وتقسيم الناس الى غني وفقير ، هي مشيئة الله وكل خروج عليها معصية او كفر ، ثم يستخدمون دينهم مخدرا يثبطون به الجياع والمحرومين عن ان يحاولوا عدل الميزان الاقتصادي المختل ، ويعللونهم بانهم سيلقون العدل والمساواة وحسن الجزاء على صبرهم ورضوخهم في هذه الحياة الدنيا فيما سيلقون في الاخرة من ثواب ونعيم . هذا وهم في نفس الوقت يقاسمون الطبقة المستأثرة المبتزة ثمرات النعيم الدنيوي ، بما يحتكرونه من الضياع الواسعة ، وما يتناولونه من المرتبات الباذخة ، وما يرفلون فيه من الجاه والصدارة والتقديم في كبريات المناسبات الرسمية والاجتماعيه ، فنفس القوم الذين يحضون الفقراء على الرضى والقنوع والزهد تغص صفحات التاريخ بشنائع حرصهم وجشعهم وتكالبهم المسعور على لذائذ الحياة الدنيا.

اذا كان هذا هو سجل الممثلين الرسميين للدين ، والناطقين باسمه ، المحتكرين لتفسيره ، المتشدقين تشدقا عريضا بمثاليته واخلاقيته وطهارته ، وهم الذين يرجى فيهم ان يكونوا مثله الرفيع وقدوته الحسنة ، فأي نفع يرجى منه ، واي خير يوجد في تأثيره الاخلاقي المزعوم ، واي امل يمكن ان تعلقه الانسانية عليه في تطهير ارجاسها وتخفيف الامها ، وخلاصها المادي والمعنوي على حد سواء ؟

— ٣ —

سيعترض بعض مفكرينا بان هذا ان صدق على اديان اقامت طبقة كهنوتية رسمية في مجتمعات عرفت الصراع بين الدين والدولة ،فانه لا ينطبق على الاسلام . وانا اوافق هؤلاء المعترضين على ان الاسلام الاصيل لا يقيم طبقة كهنوتية تحتكر تمثيله والتحدث باسمه . لكني دللت في مقالتي المشار اليها في مجلة — الاداب — على نشوء مثل هذه الطبقة في واقع الحال على مر التاريخ الاسلامي ، وذكرت امثلة متعددة من تاريخنا الحديث ادعت فيه حقها في ذلك الاحتكار (*)

(*) اضيف مثالا جديدا حدث منذ شهر فقط . في يوم ٢٥ مارس الماضي نشرت وزارة الشؤون الاجتماعية في مصر اقتراحها الجديد بتعديل قانون الاحوال الشخصية ، وطلبت الى المفكرين تدارسه ، واعلنت عن عزمها في تقديمه لمجلس الشعب لمناقشته . وفي يوم ٣٠ مارس عقد بالجامعة الازهرية مؤتمر حضره لفيف من علمائها وجمهرة من طلابها . وقرر المؤتمر رفض الاقتراح ، وقرر ايضا — وهذا هو المهم — ما ياتي :« ان تقنين الاحوال الشخصية هو مهمة رجال الازهر،وليس من اختصاص وزارة الشئون او مجلس الشعب »!! (انظر صحيفة « صوت الجامعة : جريدة الجامعات المصرية » ، عدد اول ابريل ١٩٧٤) . هكذا يريد هؤلاء ان يحتكروا لانفسهم حق اصدار القانون ، ويجعلون من انفسهم سلطة تعلو على الوزارة التي تتولى الاشراف على الشئون الاجتماعية ، والتي تضم عددا من المتخصصين في ميادين الدراسات الاجتماعيه ، بل سلطة تعلو على مجلس الشعب الذي انتخبه الشعب ممثلا له . فهل يحتاج هذا مني الى تعقيب ؟ ما الفرق بين هذا الادعاء وبين الادعاء البابوي الفاتيكاني ؟ وبعد هذا يرفض البعض الاعتراف بالحقيقة المرة ، وهي قيام طبقة كهنوتية تدعي لنفسها في الاسلام نظير ما ادعته مثيلاتها في اديان اخرى .

ولجأت الى الكبت والمصادرة والاضطهاد وتحريض الحكومة والشعب على مجددي الفكر لطردهم وسجنهم والانتقام منهم ، ولجأت في هذا كله الى استعمال اقذر الاسلحة وافحش السباب .

اذن لا يكون سدى ان نستعرض ما حدث في الاديان والمجتمعات الاخرى ، وان نتدبر نتائج المعارك التي قامت بين الدين والتفكير العلمي ، وهي كما قلت معارك انتهت في كل حالة الى انتصار التفكير العلمي، واضطرار المتدينين الى التعديل واعادة التفسير تمشيا مع مستكشفات العلم الحديث ومخترعاته . واذن يكون من المفيد ان نتدارس الخطوات التي حدث بها هذا التمشي ، حتى صار من الممكن لكثير من الرجال اذكياء المتعلمين في الغرب المعاصر ان يقبلوا التطورات الحضارية الحديثة وان يحتفظوا مع هذا بجوهر ايمانهم احتفاظا مخلصا لا نفاق فيه . ويمكن اجمالها في الخطوات الاربع التالية : —

اولاها : التمييز بين الناطقين الرسميين باسم الدين وبين الدين نفسه . معنى هذا ادراك متزايد بان الخطأ ربما لم يكن في الدين نفسه بل في التفسير الخاص الذي فسره به ممثلوه الرسميون . فهؤلاء خلطوا بين مستواهم الخاص في الفهم ، ودرجتهم المعينة من المعرفة ، وما لهم من نزعات وميول فردية ،وبين النصوص المقدسة ، بينما من الممكن ان نعطي هذه النصوص تفسيرا مختلفا اذا اقبلنا عليها اقبالا مختلفا . والحقيقة التي دعمت هذه الخطوة هي ان رجال الدين في كثير من المعارك التي اثاروها كانوا متجاوزين تجاوزا واضحا لحدود صلاحياتهم المشروعة ومقحمين انفسهم في موضوعات خارجة على ميادين معرفتهم المتخصصة التي يحق لهم الادلاء فيها برأي . او بعبارة موجزة ان ما صدر عنهم من جهل وتجهيل كان من نقص معرفتهم وضيق نظرتهم ولم يكن بالضرورة مما يلزم به الدين او يحض عليه .

ثانيتها : ادراك متزايد بان اولئك الممثلين الرسميين للدين، بالاضافة الى نقائصهم العلمية وحدودهم العقلية ، وبرغم ما ادعوا لانفسهم من فضيلة خاصة (لاحظ كيف يتسمون عندنا ب « اصحاب الفضيلة »)، كانت فيهم ايضا نقائص اخلاقية من حيث انهم بشر غير معصومين تأثروا بكثير من الممارسات السائدة في زمانهم ومكانهم، بل سقط بعضهم دون المستوى العام لتلك الممارسات . لكن هذه النقائص البشرية ليست بالضرورة نقائص في جوهر الدين نفسه، ولا هي نتائج محتومة لا بد ان يؤدي اليها الايمان الديني .وعلى هذا يمكننا تسجيل كل ما ثبت عليهم من كذب وغش وخداع ، ومن قسوة وانتفاء للرحمة الانسانية ، ومن جبن ونفاق ومصانعة للطبقات الحاكمة والمستأثرة ، دون ان يكون شيء من هذا من الخصائص اللازمة للدين نفسه .

هذان الادراكان المتزايدان قادا الى اقبال جديد على النصوص الدينية نفسها دون تقيد بما كان يقوله محتكرو تفسيرها ، فكانت الخطوة الثالثة استئناف النظر في هذه النصوص ، واعادة تفسير ما يبدو منها معارضا بمنطوقه الحرفي للمعرفة الحديثة ، او المعايير الاخلاقية الحديثة ، او الحاجات العملية للحضارة الراهنة. وهنا لجأ المفسرون الجدد الى التأويل المجازي او الرمزي . فقد قرروا ان كثيرا مما تنطق به النصوص المقدسة لم يكن يقصد به معناه الحرفي ، انما هو استعارات وكنايات هدفها ان تؤدي الى الفهم البشري تعبيرا مجازيا او رمزيا عن حقائق عليا ، حقائق لا محدودة تعجز عقولنا المحددة بحدودها المادية المحتومة عن ان تفهمها الا اذا تشكلت باشكال مجسمة . فانهم في هذه الاشكال المجسمة ليس مدلولها الحرفي حتى يتحتم علينا ان نتشبث به ولا نرضى به بديلا، بل المهم تلك الحقائق العليا اللامحدودة التي يحاول ان يقربها الى ادراكنا البشري .

هذه الخطوة الثالثة قادت في النهاية الى خطوة اكبر جراة واعظم جذرية ، هي اعتقاد متزايد بأن النصوص المقدسة نفسها ، وان كان مصدرها الوحي الالهي حقا ، قد اوحي بها الى رجال من البشر محدودين في فهمهم بالحدود البشرية ، وان هؤلاء عبروا عما اوحي اليهم بلغات بشرية لكل منها صفاتها اللغوية الخاصة بها، وهذه الصفات قد حددتها الطبيعة الجوهرية للغة ، او المرحلة الثقافية التي كانت قد بلغتها في زمان الوحي ومكانه ، مغزى هذا ان لنا ان نناقش تلك النصوص نفسها دون ان نكون بالضرورة قد نبذنا الايمان بالوجود الالهي ، كما يفعل الملحدون ، او نبذنا الايمان بالوحي الالهي كما يفعل الذين يؤمنون بوجود الله ، ولكن يرفضون النبوات ، ممن يسمون deists . وهكذا يستطيع كثير من المسيحيين في الغرب الحديث ان يخضعوا كلا العهدين القديم والجديد للنقد المسمى Biblical Criticism وان يبينوا ما فيهما من خطأ تاريخي او علمي ، او تحدد اخلاقي بحدود الزمان والمكان ، او عدم صلاحية للحاجات الحديثة ، وهم في نفس الوقت يعتقدون باخلاص انهم لا يزالون مسيحيين صادقي الايمان باللهويسوع. وهؤلاء ليسوا محصورين في المفكرين العلمانيين ، بل منهم كثيرون من رجال الكنيسة الذين لا تزال الكنيسة تقبلهم اعضاء رسميين فيها برغم ما يقولون في رفضهم بعض النصوص المقدسة . فالحق ان فهم هؤلاء لطبيعة الوحي Révelation هو اقرب الى ما نسميه الالهام Inspsiration ولا نقصره على الانبياء المرسلين .

— ٤ —

ما ان نفكر في هذه الخطوات الاربع حتى يتجلى لنا ان رابعتها متعذرة علينا نحن المسلمين المعاصرين ، متعذرة علينا الان ، وفي المستقبل المنظور — اما ما قد يلي المستقبل المنظور فمن غير المجدي التكهن به . فاعتقادنا السائد الان هو ان القرآن كلام الله الحرفي ، حقا انه كانت في الماضي فئات من المفكرين في الاسلام قالت بأن معنى القرآن هو وحده الموحى به وان اللفظ من النبي عليه السلام . لكن تلك الفئات بادت وحكم عليها بالزيغ والهرطقة او بالكفر والالحاد ، واستقرت العقيدة السائدة على ان القرآن موحى به لفظا ومعنى. معنى هذا اننا لا نستطيع ان نتناول القرآن بنظير « النقد الكتابي » (١) الذي يخضع له علماء المسيحية كتابهم المقدس بعهديه . ورأيي الشخصي ان هذا موضوع لا جدوى من محاولة اثارته في الاونة الحاضرة ، بل تكون محاولة شديدة الضرر ، وقد تسبب لقضية التطور الحضاري نكسة اليمة نحن في غنى عنها .وكلنا يذكر ما حدث من فتنة لما حاول مفكرنا الراحل طه حسين ان يطبق شيئا من هذا النقد على قصة ابراهيم وبناء الكعبة في الطبعة الاولى من « الشعر الجاهلي » . وليست ظروفنا الراهنة بانسب لمثل هذه المحاولة مما كانت في سنة ١٩٢٦ ، بل قد تكون اقل مناسبة ، فلننظر هل في الحلول الثلاثة الاخرى مندوحة لنا عن هذه الخطوة الرابعة .

ربما يبدو لاول وهلة ان عجزنا الراهن عن اللجوء الىالخطوة الرابعة يحد جهودنا التطويريه بحدود شديدة الضيق . لكني اعتقد ان الحقيقة على خلاف ذلك . واننا نستطيع ان نحقق كل ما يلزمنا الان من تطوير فكري يلائم التغيير الحضاري الحادث والمنشود باستخدام الخطوات الثلاث الاخرى . اما اولاها وثانيتها — التمييز الفكري والاخلاقي بين الدين وبين ممثليه الرسميين — فمن الجلي اننا نستطيع في هذا ، لا ما استطاعه العلمانيون الغربيون فحسب، بل اكثر مما استطاعوا . فقد كان صراعهم في نطاق اديان استقر فيها وجود الطبقه الكهنوتية ورسخ كجزء من العقائد الايمانية . اما الاسلام فالحقيقة فيه كما قلت ، وكما انتظر ان يوافقني عليه اعضاء هذه الندوة . لكن هذه الحقيقة ينبغي الا نغفلنا عما يلزمنا من الحذر الدائم تجاه كل محاولة لترسيخ تلك الطبقة في ديننا ، والمكافحة المتصلة لكل دعاواها وتكذيب مزاعمها ، مدللين في كل معركة نخوضها على هذه الحقيقة البسيطة الناصعة :لا كهنوت في الاسلام .

واما استخدامنا للحل الثالث « وهو التفسير المجازي والرمزي » فمن المهم جدا ان ندرك ان لجوءنا اليه لن يكون بدعة ، بل هو قديم في التفسير القرآني . وهذا ادعاء لن احتاج الى اطالة البرهنة عليه لكل من يلم بتاريخ تطور التفاسير القرآنية ، وتطور علمالكلام الاسلامي ، وتطور الفقه والتشريع والقضاء ، في القرون السبعة الاولى من تاريخ الاسلام ، اللهم الا ان يكون مجادلي من اهل الظاهر المتشبثين بالفهم الحرفي بمنطوق النصوص ، الدامغين بالزيغ او الكفر كل المحاولات التي حدثت عبر التاريخ الاسلامي الطويل لتفسيرها. وهذا لا سبيل الى منافشته . اما الاخرون فسيتذكرون التكاثر المطرد للمسائل والمشكلات التي نجمت عبر تطور المجتمع الاسلامي والثقافة الاسلامية ، والتي جابهت المفكرين القدامى ، فاجتهدوا في التوفيق بينها وبين منطوق النصوص بأحسن ما استطاعوا من جهد . والحق ان مفكرينا القدامى — في مواكبتهم لتطور المجتمع الاسلامي من ظروفه الاولى البدوية الى ذروة الحضارة العباسية — قد وفقوا الى حلول لكثير من مشكلات التدين والتحضر سبقوا بها مفكري الغرب . بل من هؤلاء ، في التاريخ الوسيط واوائل التاريخالحديث، عدد من الكلاميين المسيحيين الذين استعاروا من التفكير الاسلامي بعض طرق الحل والتوفيق بين الفلسفة والدين ، والعلم والدين، ويكفي ان نذكر في هذا المجال رأي ابن رشد (١١٢٦ — ١١٩٨) ان العقل يجب ان يقدم دائما على النقل ، فحيثما قام تعارض بين العقل والمعنى الحرفي للنص وجب ان يؤول النصتاويلا لا يعارض العقل .

لكن هذا الاجتهاد الاسلامي الرحيب تباطأت حركته ثم وقفت في قرون الانحدار والجمود التي مرت بنا منذ القرن الرابع عشر الميلادي الى اوائل القرن التاسع عشر (باستثناءات قليلة لامعة لكنها متفرقة مشتتة) . وحين استؤنف الاجتهاد والتجديدفي منتصف القرن التاسع عشر ، كانت قد نشأت مشكلات ومسائل كثيرة لم يعالجها مجتهدونا القدامى لانها لم توجد في عصورهم ، وانما انبتتها الاستكشافات الحديثة في العلم ، والاختراعات الحديثة فيالصناعة، والتغيرات الحديثة في المجتمع . الا ان مفكرينا المحدثين يستطيعون بغير صعوبة كبيرة ان يلجأوا الى نفس الطرق في التاويل . لهذا نجد في تاريخنا المعاصر ان المعركة بين العلم والدين ، من ناحيتها الفكرية الخالصة ، لم تكن لها نفس الضراوة التي حدثت في

(١) يتضح الفرق العظيم بين ما يستطيع الغربيون ان يمارسوه من « نقد كتابي » وبين ما نستطيعه من الحقيقة الطريفة التالية : ان كثيرين جدا من رجال الدين المسيحي لا يجدون لزاما عليهم ان يؤمنوا بالولادة العذراء للمسيح كحقيقة مادية حرفية ، بل يقولون بانها كانت ولادة طبيعية نتجت من الصلة الزوجية العادية بين مريم ويوسف النجار ، وان ما يقوله العهد الجديد عنها ما هو الا اشارة الى الوشيجة الروحية الوثقى بين يسوع وبين الله . لا بد ان اكرر ان من اعنيهم ليسوا مجرد علمانيين ،بل هم من رجال الكنيسة المعتمدين . هذا مع ان عقيدة الولادة العذراء ادخل في صميم الايمان المسيحي من قصة بناء الكعبة في صميم الايمان الاسلامي . وهذا مثال على ما ينبغي على مفكرينا ان يتجنبوه من معارك كلامية نظرية بحتة لا تتصل اتصالا مباشرا بقضيتنا العملية الكبرى ، قضية التطوير الحضاري لمجتمعنا العربي .

الغرب منذ عصر النهضة الاوروبية . وان مجددينا – حين يقتحمون على المعارك الضرورية ، ولا يندفعون الى مناطحات كيخونية سابقة لاوانها – يربحون المعركة بغير عناء طويل . ولا شك انهم يستفيدون في هذا بما حدث في الغرب ، لكنني اعتقد ان السبب الاساسي موجود في جوهر الاسلام نفسه ، مطاوعته للتقدم العلمي والتطور الحضاري ، حين يقوم من مفكريه من يمتلكون من الفكر المستنير والشجاعة الادبية ما يمكنهم من انتزاع ما ران على ذلك الجوهر الاصيل من غشاوات الجهل والجمود .

فنحن الان نقبل مثلا القول بكروية الارض ، ودورانها حول الشمس ، ومعظم متعلمينا يقبلون حقائق التطور البيولوجي ،ومدارسنا وجامعاتنا تدرس التفسير الداروبني لهذه الحقائق . مع ان في القرآن ايات لو تمسكنا بمنطوقها الحرفي لاضطررنا الى القول بانالارض مبسوطة غير مكورة ، وبأن الشمس قرص مفلطح ، وبان السماء التي تراها عيوننا – والتي نعلم من العلم الحديث انها مجردانعكاس الاشعة الشمسية – هي قبة مادية ذات جرم وصفاقة وملمس ،وانها الطبقة السفلى من سماوات سبع طباق ، وان هنالك ايضا ارضين سبعا تناظرها ، ولو تمسكنا بحرف آيات الخلق لانكرنا التطور البيولوجي للاحياء ، دعك من تفسير داروين له ، والطريف في هذا المضمار اننا لا تلقى هذه المعارف العلمية بيننا من المعارضة والاستنكار ومن التحريم القانوني ما لا تزال تجده في بعض الاوساط الغربية ، مثلما توجد الى يومنا هذا في عامنا هذا ولايات معينة في امريكا يحرم قانونها على مدارسها وجامعاتها تدريس النظرية الداروينية ، ويصر على التلقين الحرفي لقصة الخلق كما وردت في سفر التكوين .

نحن لا نأخذ تلك الآيات وامثالها مأخذا حرفيا ، لاننا لا نعتقد ان القرآن قد أراد حرف معناها ، انما هو يصف ما تراه العين المجردة ، او يبني حاجته الدينية على ما كان مقبولا في عصره ، فقد كان الناس يعتقدون تلك المعتقدات عن الارض والشمس والسماوات ، فالقرآن يؤكد ان الله وحده هو الذي خلقهن ، والتأكيد لا ينصب على شكلها وجرمها وعددها هل هي سبع او اكثر أو اقل ،بل ينصب التأكيد على ان الله وحده هو خالق كل شيء في الارض وفي السماء والا خالق سواه .

والذي يعززنا في اللجوء الى التفسير المجازي لتلك الآيات، هو معرفتنا بالمأزق التي وقعت فيها مذاهب اهل الظاهر حيناصرت على المنطوق الحرفي لآيات اخرى ، فاصرت مثلا على ان لله وجها ويدين وعينا ، وان له كرسيا ماديا او عرشا ماديا يجلس عليه جلوسا فعليا ، لكننا نعرف من تاريخ علم الكلام وتاريخ التفسير ان اراءهم تلك لم تظفر بالقبول العام ، وان التفسير المجازي لامثال تلك الايات هو الذي ارتضته المذاهب الاخرى من سنية واعتزالية، فوجه الله ليس الا كناية عن الذات الالهية التي ستبقى بعد ان يفنى كل من على الارض ، ويداه المبسوطتان ليستا الا كناية عنكرمه الذي لا يحد ، وعينه ليست الا كناية عن حراسته وحفظه لموسى عليه السلام ، وكرسيه او عرشه الذي استوى عليه ما هو الا كناية عن شمول ملكه للوجود كله ، فليس من الصعب علينا ان نطبق نفس التأويل على الآيات الاخرى التي يرغمنا منطوقها الحرفي لو اصررنا عليه الى تقريرات لا يقبلها العقل .

مشكلتنا الكبرى اذن – فيما يخيل الي – ليست في الجانب الفكري المحض من المجابهة بين الدين والحضارة . اين تقع مشكلتنا الكبرى اذن ؟ هي – في اعتقادي – تقع في الميدان العملي ، ميدان تطوير التشريع الاسلامي حتى يتلاءم مع الحاجات العملية المادية والاجتماعية لتحضير مجتمعنا المعاصر . حقا اننا سنضطر في هذا الميدان الى الدخول في معارك فكرية لا مناص منها حتى نقنع الناس بصحة قضيتنا وسلامة موقفنا من تطوير التشريع ، لكنها لن تكون جدلا بيزنطيا او مناطحة كيخونية ، بل هي ستكون حاجة عملية ماسة ملحة لا محيد عنها ،فعلينا ان نخوضها بكل ما نستطيع من شجاعة فكرية ومصابرة واستعداد للتضحية الى ان نظفر بالاقناع المطلوب . ولهذه المشكلة اخصص الاقسام المقبلة من مقالتي هذه .

— ٥ —

ما سبب هذه المشكلة ؟ سببها هو الاعتقاد التقليدي السائد بان الشريعة الاسلامية تحتوي على نظام كامل لكل مطالب الحياة وقانون ثابت غير قابل للتغيير ، كاف لكل ما نجم وما سينجم من المسائل : صالح لكل زمان وكل مكان بدون ما حاجة الىاضافة او تعديل . ليست بنا اذن حاجة الى سن قوانين جديدة ، او ادخال تغيير على الاحكام القديمة ، ولا بنا حاجة الى دراسة قوانين وانظمة اخرى لمجتمعات اخرى كي نهتدي بهدي ما اصابها من تطوير . كل ما يلزمنا كلما واجهتنا مسالة او مشكلة هو ان نرجع الى مصادر التشريع الموروثة ، نبحث فيها ونفتش حتى نعثر على الاجابة الصحيحة لكل مسالة والحل الناجع لكل مشكلة .

هذا الاعتقاد التقليدي هو عقبتنا العظمى امام التطوير الحضاري اللازم لمجتمعنا العربي ، وفي سبيل تفنيده يجب ان يتجه جهد مفكرينا، وفي هذا السبيل ينبغي ان نبدأ بادراك هذه الحقيقة : ان الانسان يجد دائما من اصعب الامور عليه ان يغير انظمته وقوانينه التي الفها وتعود عليها ، حتى حين يدرك انها من وضعه هو . وكلما كانت هذه القوانين والانظمة موغلة في القدم – وكانت لذلك حرية بان تكون غير صالحة لاحواله المتطورة – ازدادت صعوبة تغييرها على نفسه ، لما يحيطها به قدمها من التبجيل والاعزاز . لكن الصعوبة تزداد اضعافا حين يعتقد ان مصدرها الهي ، فهو حينئذ يرى انها مقدسة يجب الا يمسها تغيير .

يعتقد هذا الرأي ان الذات الالهية ، كما انها مصدر كل العلم ، وكل الحكمة ، وكل الخير ، هي كذلك مصدر كل القانون ، فالله هو المشرع الوحيد ، وتشريعه محتوى في مصدرين : في القرآن الكريم الموحى به معنى ولفظا ، وفي سنة نبيه ورسوله محمد عليه الصلاة والسلام ، وهي ما صدر عن النبي من اقوال وافعال ، فاقواله موحى بها معنى وان يكن اللفظ من النبي ، وافعاله كلها صدرت منه عن ارشاد الهي ، فهي ملزمة الزام القرآن نفسه .

هذا الاعتقاد ، بهذا التحديد ، لم ينشأ في الاجيال الاسلامية الاولى ، لا في عهد النبي ولا في عهد الصحابة ولا في عهد التابعين ، وانما نشأ نشوءا تدريجيا في عصور تالية . لكن الذي وطده هو هذه الحقيقة : ان القرآن فعلا يتضمن عددا من الاحكام التي حلت مشكلات دنيوية ، اقتصادية واجتماعية وشخصية ، جابهت الجماعة الاسلامية الاولى التي اقامها الرسول في المدينة منذ هجرته اليها . من احكام الميراث والتعاقد البيع والشراء والربح والربا والوصية والهبة والزواج والطلاق والحضانة وما اليها . ويتضمن ايضا عقوبات معينة لجرائم معينة مثل القتل والزنا والسرقة . كما انه يحتوي على اوامر ونواه لتنظيم الجماعة الاسلامية الاولى في احوال الحرب والسلم والهدنة والصلح . ثم جاءت السنة بتفصيل ما اجمله القرآن في هذه المسائل واشباهها .

هذا التشريع الاول ، القرآني والنبوي ، قد حدث فعلا ، وانكاره من المحال . لكن من المهم ان ندرك ان الاعتقاد بان الله وحده هو مصدر كل تشريع لم يبدأ في ما صار اليه من جمود الا منذ القرن السادس الهجري ، ثم تم تحجيره في القرن الثامن وما تلاه . اما في القرون الخمسة الاولى ، حين كانت الحضارة الاسلامية لا تزال في مراحل نموها الحيوي ونضجها المتزايد ، فانه لم يقف حائلا دون التطور المستمر للتشريع الاسلامي . ذلك ان التغييرات السريعة البعيدة التي

توالت على المجتمع الاسلامي منذ هجرة الرسول الى المدينة، وتضاعفت عجلتها واتسع مداها بالفتوح واختلاط العرب بالاعاجم ، كانت لرغم ذلك المجتمع ارغاما عمليا على تقنين القوانين اللازمة لمواكبة تطوره المستمر ، هذا التطور الذي بدأ بظهور الاسلام نفسه ، وكان هذا الظهور حافزه الاعظم ، مباشرا وغير مباشر .

وليس من الضروري هنا ان نلح في هذه الحقيقة : ان تطور المجتمع الاسلامي بدأ في عهد النبي نفسه ، وانه هو الذي اقتضى ما اقتضى من تغيير الاحكام القرآنية نفسها في الظاهرة المعروفة بالنسخ بنوعيه ، نسخ بعض الآيات لفظا ، ونسخ بعضها حكما وان ظلت ثابتة في النص القرآني . فلنكتف بان نقول انه لم تمض برهة وجيزة بعد وفاة النبي عليه السلام حتى طرات مشكلات لم يجد لها المسلمون حلا ، وظهرت مسائل لم يجدوا عليها جوابا ، لا في القرآن ولا في الحديث . الامر الذي يدحض الاعتقاد الذي سينشأ في عصور متأخرة بأن القرآن والسنة هما المصدران الوحيدان للتشريع الاسلامي. فلما لم يجد المسلمون الحل والجواب في قرآن او حديث ابتكروا المصدرين الاخيرين اللذين اضيفا الى القرآن والسنة ، وهما الاجماع، والقياس ، اللذان يكونان معا ما يسمى بالرأي . ومن الواضح الذي لا يحتاج الى اطالة تدليل ان « الرأي » ليس الا محاولة العقل البشري ان يفكر ويستنبط ويحكم . وهكذا اضيف ــ منذ القرن الاسلامي الاول ــ مصدر بشري للتشريع الى جانب المصدر الالهي . بل ان بعض الروايات تقرر ان هذا المصدر اضيف في عهد الرسول نفسه ، وبارشاد من الرسول نفسه ، وذلك في الحديث الذي يرويه القدماء عن معاذ لما ارسله النبي الى اليمن وسأله بم يحكم ان لم يجد في الكتاب ولا في السنة ما يحكم به ، فقال معاذ : اجتهد برايي لا آلو ، اي لا اقصر . فاعجب الرسول به وحمد الله . كما يروي حديث آخر عن سعيد بن المسيب عن علي : « قلت يا رسول الله الامر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة ، قال عليه السلام اجمعوا له العالمين (بكسر اللام) من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه براي واحد » .

وبعض المستشرقين يطعنون في صحة هذين الحديثين ويرون انهما اختراع متأخر اخترعه اهل الرأي حين اشتد الجدل بينهم وبين اهل النقل . لكني لا اظن هذا الطعن يثبت اذا تدبرنا مليا شخصية الرسول الامين واكثاره من مشورة اصحابه ونزوله عن بعض آرائه حين اقتنع بصواب رأيهم . وبعد فان القرآن نفسه يامره بان يشاورهم في الامر ويقرر ان امرهم شورى بينهم . افكانت الى الشورى حاجة لو كان كل امر من امورهم مقضيا فيه بحكم قرآني او نبوي ؟ والذي حدث على اي حال هو ان الفقه الاسلامي نشأ ونما وتعددت مذاهبه تعددا كبيرا بين سنية وخوارجية وشيعية واعتزالية ، وبين بائدة وباقية ، واسعة الذيوع او محدودة الانتشار ، وحظيت كل هذه المذاهب في العصور الاولى بدرجة رائعة من التسامح المتبادل ، ولم ير المسلمون ــ او معظمهم ــ بأسا في تعددها واختلافها ، بل وضع المبدأ المعروف القائل بان اختلافهم ــ اي اختلاف ائمة الفقه ــ رحمة . وهو مبدأ يشهد بسماح ما بعده سماح ، سماح ندر ان نجد مثيله في اديان اخرى .

لكن هذا لم يكن كل ما حدث ، بل ان القرآن نفسه ــ وان سلم الجميع بأنه وحي الله وان طاعته فرض ومخالفته حرام ــ تفتحت مسائل كثيرة من مسائله ــ دعك من ان نقول اكثر مسائله ــ لتعدد التفاسير واختلافها الى مدى يبهر القارىء الحديث بهرا قويا . وفي احيان كثيرة تحول « التفسير » الى « تأويل » اي الى انطاء النص القرآني معنى مغايرا لمعناه الظاهر او الحرفي حين يكون هذا غير متسق مع الرأي المذهبي للمفسر . ويكفي في هذا الصدد ان نراجع ما يفعله الزمخشري في تأويل الآيات التي ينطق حرفها بمعنى لا يوافق ما يعتقده المعتزلة في مسألة صفات الله ، او مسألة الجبر والقدر ، او مسألة قدم القرآن وخلقه ، او مسألة العقاب الذي يحل بمرتكب الكبيرة . وهكذا نجد ان التسامح الذي لاحظناه في الاختلاف الفقهي صاحبه وسايره تسامح في الاختلاف الكلامي او العقائدي . وقاد هذا التسامح الى وضع عدد من اهم المبادىء واجلها خطرا ، مثل مبدأ المصلحة ــ مصلحة الجماعة الاسلامية ــ وكونه المهيمن على كل تشريع، وانه وحده يكفي لوقف اي تشريع اذا لم يكن تطبيقه في مصلحة الامة الاسلامية في ظروف معينة . وتبلور هذا المبدأ في القول المشهور « الضرورات تبيح المحظورات » ، والمبدأ الاخر « جلب النفع ودفع الضرر » . هذا من جهة المصلحة العامة للامة . اما فيما يختص بالحالات الفردية فقد وضع مبدأ مناظر هو مبدأ « الطاقة » . وبمقتضاه يتحلل الفرد من اي فرض شرعي اذا كان في طاعته ارهاق فوق ما يحتمله او ضرر بدني يقع به او يخشى ان يقع به .

كل هذه المبادىء اسند فيها على ايات قرآنية ، واستشهد لها باحداث في سيرة الرسول الكريم ، لا حاجة الى ذكرها في المناسبة الراهنة ، امام هذه الندوة من مثقفي العرب . كما انني لا اريد ان افصل القول في الحجج المتعددة التي سقتها في مقالة « الآداب » السالفة الذكر ، وحاولت بها ان ادحض الراي القائل بأن الاسلام يحتوي على قانون كامل ثابت غير عرضة للتغيير والاضافة ، وان ادلل على الطبيعة الديناميكية النامية المستمرة التطور للشريعة الاسلامية . وخلاصتها ان ايات الاحكام في القرآن لا تزيد على الخمسمائة في اشد الاحصاءات تكثرا . وان الكثرة الغالبة لهذه الآيات لا يمكن ان تعد قانونا بالمعنى الصحيح للقانون ، لانها لا تحدد الالتزامات وجزاء مخالفتها سواء في النطاق الجنائي او في النطاق المدني . فالحدود في القرآن لا تزيد على الحدود الخمسة المعروفة ، دعك من الاختلاف الكبير فيها بين مختلف المذاهب والمدارس . وانه لا القرآن ولا السنة حاولا ان يضعا قانونا كاملا ، بل هما لم يعرضا الا لاشد المشكلات الحاحا ، واكثر من هذا انهما قد نهيا الناس على الاكثار في السؤال والتزيد من الاحكام ، والحكمة الواضحة هي ان الاسلام يفضل ان يترك للناس ابتكار حلولهم باستعمال تفكيرهم وتنمية معارفهم والاستفادة من تجاربهم ومراعاة ظروفهم . وان الرسول الكريم نفسه قد اعترف بتحدد معرفته في الامور الدنيوية ، وقال لاصحابه : انتم اعلم بامور دنياكم . فان انطبق هذا الحديث على معاصريه في حياتهم البسيطة البدوية وشبه البدوية في مطلع القرن السابع الميلادي ، فهو اكثر انطباقا علينا في حياتنا التي تعقدت وتغيرت تغييرا عظيما وزادت حاجتها الى العلوم الدنيوية العميقة والدرايات الفنية الدقيقة . وان انطبق ذلك الحديث على اقوال الرسول في شؤون الدنيا ، فهو ينطبق من باب اولى على اقوال الفقهاء والعلماء القدامى في مختلف مذاهبهم ومدارسهم ، فاذا عدنا الى احكام القرآن نفسها وجدنا هاتين الحقيقتين : ان الكثير منها اقرب الى ان يكون حضا مثاليا من ان يكون قانونا ملزما ، وان الاصوليين والفقهاء القدامى قد قرروا انها ليست على درجة واحدة من الالزام بل قسموها الى الابواب الخمسة المعروفة : الفرض والواجب والمباح والمكروه والحرام (على بعض اختلاف في التسمية) . ثم اختلفوا في درجات الوجوب والاباحة والكراهة . وهم في هذا التقسيم قد اجتهدوا باحسن ما امكنهم من جهد ، لكننا لسنا ملزمين بتصنيفهم ، فقد ترغمنا حاجات حياتنا المختلفة على اعادة توزيع الاحكام بين الابواب المذكورة ، لاننا لا نعتقد ان اولئك المفكرين القدامى قد تفردوا بالقول الصواب او القول النهائي في كل مسالة . وحتى تلك الاحكام التي كانت في عهد الرسول ملزمة ، جرؤ الخليفة الراشد عمر بن الخطاب على ان يعطل بعضها لما راى تغير الاحوال في عهده لا يجعلها صالحة للتطبيق ، هذا مع ان عهده لم يتأخر عن عهد الرسول الا بعشر سنوات . ولسنا نعتقد ان هذا الحق مقصور على عمر رضي الله عنه ، او على غيره من الخلفاء الراشدين او الصحابة كما يحتج بعض المقلدين ، بل نراه مفتوحا لنا ايضا اذا اقتنعنا بضرورة استعماله بعد دراسة دقيقة متانية لظروفنا المتطورة .

ثم انتهيت الى الادلاء برأيي في ان كل التشريعات التي تخص امور

المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس والتي يحتويها القرآن والسنة ـ دعك من سائر مراجع التشريع الاسلامي ـ لم يقصد بهـا التمام والاستيفاء ولم يقصد لها الدوام وعدم التغيير ، ولم تكن الا حلولا مؤقتة احتاج لها المسلمون الاوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم ، فليست بالضرورة ملزمة لنا ، ومن حقنا ـ بل من واجبنا ـ ان ندخل عليها من الاضافة ومن التغيير ما نجد بعد البحث العميق ان تغير الاحوال يستلزمه . وحين نفعل هذا لا نكون قد خرجنـا على الاسلام ، بل على العكس تماما نكون قد استجبنا لروحـه السمحـة ونفذنا مبادئه الخالدة في تحقيق مصلحة الامة والاقتراب من مثلـه العليا في العدل والمساواة ، والتعاطف والتراحم ، والرغد والسعادة ، والعزة والكرامة والامن والسلم ، لكل افراد المجتمع ذكورا واناثا .

ولما كان هذا الراي قد يبدو تغييرا جذريا ، فقد اجتهدت فـي المقالة المذكورة في التدليل على انه ليس تغييرا جذريا للدين نفسه ، بل هو تغيير في فهمنا له ، وتصحيح لاستخدامنا له ، ومحاولة لتفهم جوهره الصحيح وروحه الحقة . ومهدت لهذا بالاشارة الى مـا فعله مصلحنا العظيم محمد عبده وتلامذته واتباعه في مدرسة « المنار » حين ميزوا في الـدين بين الاصول والفروع ، وجعلـوا الاصول مختصة بشيئين : العقيدة وما يتعلق بها من شعائـر العبادة ، والاخـلاق او المثل السامية الخالدة التـي نصبها الاسلام لمعتنقيه . امـا الفروع فتشمل كـل شؤون المعاملات ، ومـا يقوم بين النـاس من عـلاقات اجتماعية ، مثل الملكية ، والرق ، والربح والفائدة ، والمواريـث ، وتشمل ايضا الطلاق وتعدد الزوجات . فاما الاصول فلا يجـوز لنا تغييرها . واما الفروع فمن حقنا ان ندخل عليها من التغيير مـا يستلزمه تطور الاحوال . وحاولت ان ادلل على ان ما ادعو اليه ليس الا الاستمرار المشروع لرأي الامام المصلح والوصول بـه الى غايتـه المنطقية المحتومة .

ـ ٦ ـ

هذا الراي الذي استنبطه من التامل في مصادر التشريع المعتمدة: القرآن والسنة والراي بقسميه الاجماع والقياس ، يزداد تأكيدا حين نستعرض تطور التشريع الاسلامي عبر تاريخه الطويل ، فنستكشف ما حدث فيه فعلا ، ونميز بين ما كان يحدث في واقع الامر وبين ادعاءات المدعين ، ونميز بين ما حدث في عصور نموه الحيوي وما طرأ فـي قرون جموده الاستاتيكي . وقد اشرت آنفا الى ما مرت به الاحكـام القرآنيـة نفسها من تعديل ونسخ فـي حياة الرسول عليـه الصلاة والسلام . كما اشرت الى موقف عمر من بعض النصوص القرآنية حين وجد ذلك المسلم المؤمن الشجاع ان تغير الاحوال لا يجعـل تطبيقها ممكنا . فاذا تابعنا نمو التشريع وتطوره منذ عهد عمر ، وما دخله من تغييرات واضافات في مسائل حضارية عظيمة الاهمية ، مثل الخراج والجزية ومعاملـة الذميين ، والقضاء والدواوين والجيش والنقـد والجزية ومعاملـة الذميين ، والقضاء والدواوين والجيش والنقـد المتخالفة ، ازداد ادراكنا للروح الحقة السمحـة ، الروح الناميـة الديناميكية المتطورة لذلك التشريع في عصور حيويته ونشاطه . فقد اتسع لكي يستقبل كل ما تعلمه العرب من الدروس الحضارية المفيدة حين انبسطت دولتهم على الاقاليم والبلدان الاعجمية التي سبقتهم الى الحضارة ، في نفس العصور التي تفتحت فيها الثقـافة العربية لتستقبل علوم الاعاجم وفلسفاتهم ومعارفهم حتى زخرت بها وبلغت اوج النضج والازدهار .

اتسع التشريع الاسلامي حتى اخذ من تشريعات الاعاجم ونظمهم وممارستهم ومعاملاتهم لما تاكد من ان هذه لا تخالف المثل الاسلامية . وهنا تتبدى لنا حقيقة لا بد ان نلح في تأكيدها . ماذا فعل المشرعون القدامى حين واجههم اختلاف الاحوال والاوضاع في البلدان المفتوحة ؟ ان ما فعلوه في حقيقة الامر لم يكن انهم ارتدوا الى القرآن والسنـة يحصرون فيها نظرهم لاستخراج الاحكام الصالحة للتطبيق على المسائل والمشكلات الجديدة ، بل كان حقيقة ما فعلوا انهم نظروا في الاحوال والاوضاع الجديدة نفسها في تلك البلدان ودرسوا ما حفلت به مـن قوانين ومواضعات وعرف وتقاليد ، فاستعاروا ما راوه منهـا صالحا بعد ان صاغوه في قوالب اسلامية ، وكان مبدأهم المهيمن هو المصلحة، فكل ما راوه صالحا نافعا للامة الاسلامية اقتنعوا بأنه لا يمكن ان يخالف الاسلام ، فكان هذا الاقتناع كافيا لحملهم على اتخاذه ، لم يقولوا انه من عمل امة اجنبية كافرة فالاخذ به محرم ، ولم يقولوا ان في القرآن والسنة عوضا عنه . وهذا هو المعنى الكامل للاجتهاد في الرأي ، فهو لم يكن مقصورا على القياس بمعناه الضيق او تحديده المعروف في علم المنطق ، اي العثور في القرآن او السنة على مسائل مناظرة يطبق عليها نفس الحكم الذي شرعه القرآن او السنة لمسالة قديمة ، بل هو الادلاء بالحكم الجديد على هدي المصلحة وحدها ، والاحتجاج له بأنه يجلب منفعة او يدفع ضررا ، وانه لذلك يكون حكما اسلاميا مقبولا . فان الكثرة الكثيرة من المشكلات التي نشأت لم يكن لها نظير في حياة الجيل الاول من المسلمين في المدينة او في مكة او في غيرهما مـن قوى شبه الجزيرة العربية وبواديها التي بلغتها غزوات النبي او بعوثه وامتد عليها سلطانه . ولو اقتصر الاجتهاد على القياس بذلك المعنى المحدود لما ذهبت مذاهبهم تلك المراحل البعيدة التي سارتها . والامام الشافعي حين غير الكثير من احكامه بعد ان زار مصر واقام بها ، لم يغير طريقته في استنباط الاحكام من القرآن والسنة ، بل هو قد خبر بيئة مختلفة في ارضها ومواردها ومناخها ، وفي نظامها الاقتصادي واوضاعها الاجتماعية وعلاقاتها الاسرية ، مختلفة في هذه الامور كلها عما الف من قبل في الشام والحجاز ، اللذين كانت تغلب عليهمـا الصبغة البدوية ، وفي العراق ، الذي كان نظام ريّه وزراعته مختلفـا عنه في مصر .

هذا ما كان يحدث في القرون الخمسة الاولى ، ثم تباطـأت حركته في القرنين التاليين فانه لما اخذت الحضارة الاسلاميـة في النضوب لاسباب سياسية واقتصادية ليس هنا محل بحثها ، وقلت حيويتها ودخلت منذ القرن الثامن ما نسميه قرونها المظلمة ، حينئـذ بدأت قبضة الجمود تشتد ، وصارت الصدور الى ضيق والعقول الـى تحجر ، وزالت السماحة الاولى ، فأغلق باب الاجتهاد ، واخـذت اعداد متزايدة من مؤلفي كتب الفقه تقتصر على تكرار ما سبق ان وضع على ايدي الفقهاء السالفين ، وانحصر نشاط المؤلفين في دائرة مفرغة من وضع المتون والشروح والحواشي والتعليقات على الحواشي ثـم التلخيصات وتلخيصات التلخيصات ، دون أن يكون في هذا كله جديد في مواجهة المسائل والمشكلات ، بل هو تراوح بين الايجاز المخـل والاطناب الممل ، يتنافس فيه المؤلفون في اظهار دهائهم في الايجاز او تفيقهم في الاطناب ، وهم في هذا وهذا لا يزيدون على اجترار مـا تقدم به السابقون . ولنلاحظ في هذا السياق ان نفس ما حدث في علوم الدين ، هو ما حدث في علوم اللغة والنحـو والصرف والبلاغة والادب . ووصل الانحدار الثقافي الى ان صارت هذه العلوم جميعها تدرس للمتعلمين لا في مراجعها الاصلية الاولى ، بل فيما وضع فـي عصور الجمود من المؤلفات التي وصفنا دائرتها المفرغة ، وخلوها التام من الاجتهاد والتجديد .

هؤلاء المؤلفون المدرسيون ، تبريرا منهم لافقارهم مـن الاصالة والابتكار ، هم الذين رسخوا الاعتقاد بأن فيما قاله العلماء القدامى ما يكفي لحل كل مشكلة والاجابة على كل مسألة ، فلا حاجة الى تجديد فكرة ولا داعي لاعادة نظرة . ومنذ ذلك الحين صار هذا هـو الموقف السائد ، ما عدا لمحات من الشجاعة الفكرية تبرق هنا وهناك ، الى ان بدأت انتفاضاتنا السياسية والفكرية والاجتماعية في عصرنا الحديث، ثم جاء محمد عبده وتلامذته بذلك الراي الذي ذكرناه مـن تقسيم المسائل الدينية الى اصول لا يجوز تغييرها وفروع يجوز فيها التغيير .

لكن من الواجب علينا ان ندرك ان ما فعله محمد عبده لم يكـن سوى الاعتراف الصريح بحقيقة طالما تجاهلها او انكرها من سبقوه ، فذلك الموقف الرسمي الذي اصروا عليه كان مناقضا تمام المناقضة لما

كان يجري في واقع الاحوال منذ بدايات القرن التاسع عشر الميلادي . فقد اخذت الاقطار العربية ، اثر الحملة الفرنسية على مصر ، تحتك بالحضارة الغربية احتكاكا ظلت غجلته في ازدياد وآفاقه في امتداد . وبينا العلماء يدعون ان التشريع الاسلامي قد تم واكتمل ولم يعد بحاجة الى اضافة او تغيير ، اذا باتصالنا بالغرب يضاعف من التغييرات العميقة التي تطرأ على مجتمعنا في كل نواحيه ، السياسية والاقتصادية والفكرية والاسرية والشخصية . وفي منتصف ذلك القرن طفح الكيل ، فاضطرت الدولة العثمانية ـ التي كان سلطانها مبسوطا على معظم الاقطار العربية ـ الى البدء بالاصلاحات القانونية المعروفة بـ « التنظيمات » ، وهي قوانين مأخوذة اخذا مباشرا من القوانين الغربية ، دون محاولة لادعاء انها مستمدة من المصادر الفقهية الاسلامية ، بدأت في سنة ١٨٥٠ بالقانون التجاري ، واتبعته في سنة ١٨٥٨ بالقانون الجنائي ، وتوالت قوانين اخرى ، ووكل تطبيقها الى المحاكم المدنية المسماة بالمحاكم النظامية ، اما المحاكم الشرعية فقد قصر اختصاصها على قضايا الاحوال الشخصية . ثم تتابعت الاقطار العربية في ادخال القوانين المدنية والتجارية والجنائية المأخوذة اخذا مباشرا من المصادر الغربية ، وبخاصة من قانون نابليون ، والقانون العام الانجليزي ، والقانون الهندي (الذي وضعه البريطانيون للهند)، ولم يبق مجال لتطبيق المذاهب الفقهية القديمة سوى الاحوال الشخصية .

فماذا كان مغزى ما حدث ؟ كان مغزاه ان الادعاء بأن المذاهب العتيقة كافية لكل حاجاتنا الحديثة ثبت بطلانه ثبوتا عمليا . ولكن هل صحب ذلك الثبوت العملي تغير في موقف العلماء الرسمي ؟ هل حاول هؤلاء ان يعيدوا نظرهم في جوهر الدين ويغيروا فهمهم لحقيقة وظيفته في المجتمع الانساني ؟ بل مضوا في اصرارهم على ان التشريع القديم هو التشريع الصحيح والامثل . فكيف برروا تقبلهم للقوانين الجديدة او رضوخهم لها واحتكامهم اليها ؟ هنا اسعفتهم دربتهم على الجدل بهذا الاحتجاج : اذا لم يكن التشريع القديم غير ممكن تطبيقه على الاحوال الجديدة ، فليس السبب نقصا فيه ، بل العيب عيب مجتمعنا الفاسد ، والعلاج لا يكون بتعديل التشريع القديم ، بل يكون بارغام مجتمعنا على العودة الى الاوضاع القديمة التي كانت تسمح بتطبيقه .

وهو احتجاج ما اظننا في حاجة الى بيان ما به من استحالة ، دعك مما به من خطل ، على ان شر ما فيه هو ما يخفي وراءه من نفاق، والنفاق هو اخبث ما يبتلي به مجتمع ، يتضح هذا النفاق في اشد صوره ضررا حين نترك المجالات القانونية التي ذكرناها وننتقل الى مجال الاحوال الشخصية ، او قانون الاسرة كما يسمى احيانا .

اما تلك المجالات ، المدنية والجنائية والتجارية ، فقد مضى فيها مشرعونا ، في معظم الاقطار العربية والاسلامية ، على ما وصفنا من استعارة صريحة من القوانين الغربية ، تضطرهم الى هذا ضرورات المجتمع الجديدة اضطرارا لا فكاك منه ، على رغم كل ما لاقوا من حملات الرجعيين ، وصيحاتهم المتكررة بالرجوع في هذه الميادين الى الفقه القديم . واما مجال الاحوال الشخصية فكان الحصن الاخير الذي ظلت الرجعية تتشبث فيه ، وتقاتل دونه قتالا عنيدا .

لكن هذا المجال لا يقل حاجة الى الاصلاح ، بل الى التغيير الجذري ، من المجالات الاخرى ، وربما يزيد . فهو الذي يمس الافراد، ذكورا واناثا ، صغارا وكبارا ، في عدد من اشد مشكلاتهم حيوية ، وعدم اصلاحه وتغييره يصيبهم بأفدح المظالم ، واتعس الشقاء . لم يكن اذن بد لمشرعينا من ان يحاولوا اصلاحه بنوع ما من المحاولة . لكنهم تلقاء ذلك الاصرار العنيف من القوى الرجعية ، لم يستطيعوا الاقبال عليه بنفس الصراحة التي عالجوا بها المجالات الاخرى ، لذلك اضطروا الى حيل ومواربات ليست شيئا ان لم تكن نفاقا ، منها حيلة « التلفيق » وحيلة « الامر الاداري » ، وحيلة « عدم السماع » ، وقد شرحت هذه الحيل ، واعطيت عليها الامثلة في مقالة « الآداب » ، وهي حيل ومواربات لا يزال يلجأ اليها مشرعونا الى يومنا هذا . وخلاصتها ان مشرعينا يزعمون ان تشريعهم الجديد ليس جديدا بحال من الاحوال، بل هو مستمد من مرجع فقهي ما من المراجع القديمة في مذهب ما من مذاهب السلف ، السنية او الخوارجية او الشيعية ، الباقية او البائدة ، في قول ما من الاقوال المدونة ، الراجحة او المرجوحة ، او هو مجرد حل مؤقت حتى تبرأ الاوضاع المستحدثة من فسادها الطارىء، ويرجع المجتمع الاسلامي الى ما كان عليه في الماضي من صلاح ، فتعود للتشريع القديم صلاحيته .

— ٧ —

النفاق شر ما يبتلى به مجتمع . وفي هذا النفاق لا يزال مجتمعنا العربي غارقا مختنقا ، معذبا ، متناقضا ، متفسخا ، مبتلى بأعضل الآفات المادية والاخلاقية والنفسانية .

ولا علاج لهذه الحالة الضارة الخبيثة الا ان يقوم مفكرونا بحملة منظمة ، متصلة ، شجاعة ، على الفكر التقليدي ، حتى تدخل تغييرا جذريا على فهم الناس لجوهر الدين ، وتصورهم لوظيفته في المجتمع الانساني ، فتقنعهم ، او تقنع اعدادا كافية منهم ، بأن الدين انما جاء لتطهير العبادة ، وتنقية الروح ، وهداية المخلوق الى خالقه . فاذا عرض لامور الدنيا اقتصر على وضع المبادىء العامة ونصب المثل العليا، او شرع لاشد المسائل الحاحا ، لكنه لم يحاول التقنين لكل المسائل الحادثة والمستقبلة ، ولم يجىء لتجميد اوضاع الحياة على انماط معينة تصلح لها احكام معينة غير قابلة للتغيير .

او قل بعبارة اكثر صراحة : ان هدف الحملة الفكرية المطلوبة هو ان يقنع الناس بوجوب الاخذ بالنظرة العلمانية الخالصة في كل ما يختص بأمور معاشهم ودنياهم ، وهي لن نفلح في هذا الا اذا اقنعتهم بان الاسلام ـ دين كثرتهم ـ فيما عدا مسائل العقيدة والعبادة ، لا يتنافى مع النظرة العلمانية ، بل ليس من المغالاة ان نقرر ان موقفه من امور دنيانا هو موقف علماني صرف .

لا بد ان الح على ان ما نحتاج اليه هو ذلك التغيير الفكري الجذري في فهم الناس لجوهر الدين ووظيفته . اما ما نفعله الان من الحلول الجزئية المبعثرة ، وما نلجأ اليه من الحيل والمواربات ، فلن يكفي للتعجيل بالتطور الحضاري الذي نريده لمجتمعنا ، لان ذلك التطوير الحضاري تحول دونه او تعرقل خطاه هذه الاوضاع العتيقة التي لا تزال تسود اقطارا من عالمنا العربي ، او لا تزال رواسبها تعوق عجلة التغيير في الانظمة الجديدة التي قامت في اقطار اخرى .

فهذه الاوضاع والرواسب تستند سلطتها على قوانين نجدها بين امرين : اما انها قوانين مدنية وتجارية وجنائية مستمدة من اقطار اوروبية كانت تخضع للنظام الرأسمالي في الوقت الذي بلغ فيه اتم سطوته ورعونته ، او من القانون الهندي الذي وضعه المستعمرون البريطانيون لمستعمرتهم الكبرى ، واما انها قوانين للاحوال الشخصية مستمدة بوسيلة او باخرى من مراجع فقهية عتيقة تقوم على اوضاع ابلاها القدم ولم تعد تصلح لمجتمع حضاري متطور . وكلا النوعين من القوانين محتاج امس الحاجة الى الاصلاح او التغيير . لكن الحجة الاولى والعظمى التي تصطدم بها كل محاولة للاصلاح او التغيير هي الحجة الدينية ، سواء في الميدان السياسي ، والميدان الاقتصادي ، والميدان الاجتماعي . بل ان محاولاتنا للاصلاح والتجديد في ميادين الفن واللغة والادب تصطدم اول ما تصطدم بالحجة الدينية .

امام تلك الحجة الدينية ، التي تستخدم ذريعة لاستبقاء اوضاعنا الرجعية ، ليكن تفنيدنا الاخير ، تفنيدنا النهائي الدامغ ، هو ان نكرر تلك القولة الرائعة التي قالها نبينا ورسولنا الكريم ، عليه صلوات الله وسلامه ، حين حملته نزاهته وامانته على ان يعترف بخطاه في مسألة تأبير النخل ، فقال لاصحابه تلك القولة الخالدة القمينة بان تكون شعارنا : « أنتم اعلم بأمور دنياكم » .

نعم ، نحن اعلم بأمور دنيانا ، اعلم بها من كل فقهائنا وعلمائنا ، من سلف منهم ومن خلف .

د. ابراهيم ابو لغد

الأستعمار

وازمة التطور الحضاري في الوطن العربي

١ ـ ان عنوان هذه الورقة الذي اختارته اللجنة التحضيرية يدل بحد ذاته على اهم اثار الاستعمار الغربي في الوطن العربي ،الا وهو قبول وتقبل نظريات تاريخية واجتماعية نشات في اوروبافي ظروفها الخاصة ومن ثم تم انتقالها الى شعوب العالم الثالث . فعندما نتكلم عن ازمة تطور في الحضارة ، نحن نسلم بان الحضارة « تسير من نقطة معينة ثم تنشا وترتقي الى شكل اخر . وهذا النمط من التفكير انتقل الى العلوم الاجتماعية والانسانية من بدايته في العلوم الطبيعية والحيوانية ، فبعد ان كانت نظرية النشوء والارتقاء الداروئية محاولة جادة لتفسير التغييرات الاساسية في النبات والحيوان ، انتقلت هذه النظرية عن طريق سبنسر وغيره من علماء الغرب الى تفسير التغييرات الاجتماعية والانسانية .

ويمكن للعلماء ان يتدارسوا هذه النظرية ويناقشوها نظريا الا انه معلوما لدى كثير من الناقدين الاجتماعيين في العالم الثالث ، وحتى في اوروبا وامريكا ، بأن المجتمعات الغربية ، ومفكريها الذين ساهموا مساهمة فعالة في ارساء دعائم الاستعمار الغربي استخدموا وما زالوا يستندون الى هذه النظرية الداروئية الاجتماعية في محاولاتهم المتكررة ، على الصعيد العلمي والسياسي ، ان يميزوا بين التقدم في الغرب والتخلف في العالم الثالث . وما التعبيرات المختلفة التي يستخدمها علماء الغرب وغيرهم في تصنيف المجتمعات المعاصرة، الا محاولات مستترة لتاكيد صحة هذه النظرية الداروئية في العلوم الاجتماعية والانسانية . وما علينا في هذا المجال الا ان نشير الى بعض المصطلحات التي يجري استخدامها يوميا في الصحافة والكتب والجامعات الغربية والمتأثرة بها . فمن منا لا يعلم حقيقة ما يقصد به « بالتخلف « وبالتحدث » « وبالتجديد » و«بالتنمية» «وبالتطوير» « وبالعلمانية » « وبالعقلانية » او « بالعلمية » ؟ اليس المقصود بكلهذه الصفات التي تتميز بها مجتمعات معينة ان نستنتج بان المجتمعات التي لا تجري عليها هذه الصفات تقليدية « رجعية » غير متطورة تتغلب عليها التفسيرات الدينية والغيبية ، وهذه بالتالي لا علميةولا عقلانية . واليس المقصود بذلك ان نستنتج بان المجتمعات الغربيةالتي تتحلى بالصفات الاولى ارقى واكثر تطورا من المجمعات الاخرى ، عربية كانت أو افرو ـ اسيوية . واليس المقصود بذلك ان يحاول مسيرو هذه المجتمعات ان يتقبلوا هذه المقاييس وان يتبعوا سياسات وبرامج متكاملة تكفل تطوير مجتمعاتهم بحيث تساير النمط الحديث ! اذا سلمنا بصحة هذه النظرية جاز لنا ان نتصور ان هناك ازمة « تطور » حضاري في العالم العربي ، وان الاستعمار ساهم مساهمة فعالة في احداث هذه الازمة . الا انني اختلف في تصوري لما يجري في الوطن العربي على الصعيد الحضاري وساحاول في الصفحات التالية ان اوضح مفهومي لازمة الحضارة في الوطن العربي .

٢ ـ الوجود الاستعماري في الوطن العربي

اتخذ الوجود الاستعماريفي الوطن العربي اشكالا مختلفة لا بد من تحديدها :

(١) الاستعمار غير المباشر الذي تم عن طريق استخدام التهديد بالقوة دون استخدامها ، وعن طريق استخدام قوته الاقتصادية للسيطرة الاقتصادية ولسلب الموارد الطبيعية في الوطن العربي ، ولفتح الاسواق العربية للبضائع الغربية ، ولتقبل اي محاولة لتقوية الاقتصاد القومي والتصنيع ، ولتعطيل التعامل الاقتصادي الطبيعي بين البلاد العربية والاسيوية والافريقية واخيرا للتضييق على الحضارة العربية التي استندت الى التعاليم الاسلامية ، وذلك عن طريق التبشير والارساليات العربية التي تسترت احيانا بغطاء تربوي او صحي ونستطيع ان نقول بان محاولات خنق مصر في اوائل القرن التاسع عشر ، والتضييق على دول المغرب والخليج، وبداية التدخل الغربيفي سوريا ولبنان وفلسطين دون الاحتلال العسكري توضح التدخل الاستعماري في المنطقة وهذا ما اعنيه بالاستعمار الغير مباشر . وكان لهذا النوع من الوجود الاستعماري اثار عديدة سأتكلم عنها فيما بعد .

(٢) الاستعمار المباشر والذي تم باحتلال المنطقة عسكريا وبالتالي تسييرها سياسيا وثقافيا واقتصاديا بحيث تخدم اهداف المستعمر وكان لهذا الوجود الاستعماري اثارا اخرى تختلف عن سابقتها .

(٣) الاستعمار الاستيطاني والذي تم باحتلال اجزاء من الوطن العربي عسكريا وبالتالي القبض على زمام الامور بها ، واحلال اجناس اوروبية ومختلفة بدل المواطنين كما كان الحال في الجزائر والى حد ما في ليبيا وفلسطين ، وكان لهذا الوجود الاستعماري اثار اكثر خطورة على الحضارة العربية ومستقبلها من سابقيها .

٣ ـ روج المؤرخون الغربيون ومن جاراهم من مؤرخي العرب الذين تتلمذوا عليهم فكرة خطيرة جدا تتلخص بان العالم العربي قبل الوجود الغربي او قبل التحدي الغربي ، كان في سبات عميق . حضاريا تجمد في القرون الوسطى ، وان اوضاعه السياسية والاجتماعية كانت على درجة عالية من الاستقرار نتيجة لتسلط سياسي واجتماعي لفئات معينة ، وانه بدأ يتحرك ويتساءل ويحاول التغيير اثر صدمة القوة الغربية . ورغم ان هذه الفكرة ما زالت مسيطرة على معظم ما يكتب عن العالم العربي ،الا ان البحوث والدراسات القليلة الجديدة التي رفضت الاسس الفكرية للتصور التاريخي الاستشراقي تدل دلالة واضحة على ان حركات التغيير في العالم العربي ، ومحاولات استئناف النشاط الفكري والسياسي سبقت الوجود الاستعماري في المنطقة ، وكان للوجود الاستعماري اثر سلبي على هذه الحركات الاصيلة بحيث انه شوهها وحول وجهتها واهدافها وسلبها اصالتها . والجدير بالاشارة اليه بانه اصبح مسلما بها ، بان الفترة التي رافقت الوجود الاستعماري غير المباشر اطلق عليها العرب فترة النهضة ، وان كان لهذه التسمية دلالة، فما هي الا التسليم الفكري للتصور العربي لما كان عليه العرب ولما حاولت الفئات المطالبة بالتغيير ان تصل اليه . وما علينا في هذا المجال الا ان نشير الى تلك الحركات التي سبقت هذا الوجود الاستعماري والتي كانت محاولات جادة لممارسة النشاط الحضاري العربي او لاحداث تغييراتسياسية او اجتماعية من شانها انتحقق

قدرا اكبر من العدل والحرية والتكامل الاجتماعي. فحركة الوهابيين في نجد ومنطقة الخليج ، الحركات المتكررة لاحداث تعديلات في نظرية وبنيات المعرفة في مصر عن طريق تعديل وتوسيع برامج الازهر ، وحركة ظاهر العمر في فلسطين ،والشهابيين في لبنان ، ومحاولات لحم المجتمع في الجزائر وتونس بوضع حد للفصل الكامل بين الحاكم الشركسي ــ التركي والمواطن العربي ، كلها جاءت قبل الوجود الاستعماري والتحدي الغربي المباشر . والجدير بالنظر ان هذه الحركات جاءت نتيجة لاحساس داخلي بضرورة تعديلات في لبنات المجتمع وبضرورة استمرار حيوية الحضارة العربية استنادا الى اصولها الفكرية الاسلامية . وعلينا ان نلاحظ ايضا ان التدخل الاستعماري جاء بعد ان اوشكت هذه الحركات على النجاح . فاحتلال الجزائر مثلا تم بعد فترة انجازات اجتماعية ضخمة كان من شانها ، لو لم يتدخل الاستعمار ، ان تعيد للجزائر حيويته الفكرية والسياسية وارتباطاته بالمنطقة العربية . ونستطيع ان نضيف الى هذا بأن التحول الاستعماري غير المباشر الى احتلال عسكري مباشر جاء في الكثير من الحالات ، وربما كان رد فعل طبيعيا للاستعمار لانجازات اجتماعية وسياسية وفكرية كان من شانها ان تقوي شوكة هذه المجتمعات . ونستطيع في هذا المجال ان نشير الى ان الاحتلال الانكليزي لمصر والاحتلال الفرنسي لتونس جاء بعد ان نجحت الفئات الوطنية في مصر وتونس في وضع اسس طيبة للحكم الوطني ، اذ ان الحركات الوطنية والفكرية في مصر وتونس عبر القرن التاسع عشر صارعت الفئات الحاكمة للحصول على مزيد من حرية العمل والفكر ، ولتحديد الحكم المطلق للولاة فيها ، ووضع اسس دستورية وتشريعية كفيلة بالمساهمة الشعبية في الحكم . وكذلك الحال في سوريا ولبنان اذ ان الحركة القومية العربية التي صارعت السلطة التركية وصلت الى مرحلة تسمح لها بالسيطرة ابان الحرب العالمية الاولى ، وبدل ان تستقل هذه البلدان عن الامبراطورية العثمانية ، كان لها ان تخضع للاستعمار البريطاني والفرنسي وان تصارعهما للحصول على الاستقلال الذي هدفت اليه سابقا.

٤ ــ ان الحركات التي هدفت الى التغيير الاجتماعي اوالحضاري او السياسي في الوطن العربي قبل التحدي الغربي استلهمت التراث العربي والاصول العربية في تحديد وجهتها ، واعتقدت بان هذه الاصول كفيلة باحداث التغيير المناسب بحيث تعيد للمجتمع العربي حيويته الفكرية والسياسية والاجتماعية . الا ان الوجودالاستعماري غير المباشر اضاف الى هذه الاصول والاسس ، اسسا اخرى غربية . وكان للقوة الاستعمارية اثرها الواضح في احداث تغير جوهري في تصور الطريق الى المستقبل ، فما كان للفئات الحاكمة ، وللمفكرين الذين خدموا هذه الفئات ، الا ان يتقبلوا بعض التصورات الغربية كاساس للتطور . فجاءت التنظيمات الجديدة مقتبسة من الغرب بحيث تكفل في تصور الحاكم في الوطن العربي ، تجديد وتقوية المجتمع فجاء الجيش والمصنع وملكية الارض ، والتنظيم الاقتصادي وانظمة التعليم ، والقوانين الجديدة كلها مستوردة من نظام غربي معين. وكان لهذه التنظيمات اثرها الكبير على الجوار الفكري الذي ميز العالم العربي منذ القرن التاسع عشر . فبدل ان يكون هناك نظام تربوي واحدللمجتمع، واجه المواطن نظامين مختلفين اختلافا كليا: نظام يستند في اسسه المعرفية والتنظيمية الى أصله العربي ، ونظام تربوي يستند الى اصله الاسلامي العربي . وقد عرف المواطن بانه ان اراد ان يصل الى القمة الاجتماعية ــ الاقتصادية عليه ان يتقبلالنظام الجديد . وكان لهذا التطور اثر خطير على المستقبل العربي ، اذ انه كرس التصنيف الاجتماعي والسياسي في المجتمع بحيث سمح للقلة التي تثقفت غربيا ان تسيطر في النهاية على الوطن العربي، وساهمت بايجاد نظامين متوازيين في المجتمع لينشيء اجيالا موازية لا يربطهما ببعض الا اضعف العلاقات . ونحن نتعلم جميعا كيف نظرت القلة المستغربة الى الاكثرية الساحقة في المجتمع العربي .

الا ان المهم في كل هذا ان ازمة الحضارة في الوطن نشأت ابان هذه التغييرات الجوهرية في بنيات المجتمع العربي وفي منطلقاته. وعلينا ان نشير هنا الى ان الدعوة الحضارية والاجابة الحضارية اثناء هذه الفترة جاءت مناسبة لهذا التمزق الفكري . اذ اننا نلاحظ ان ما اصطلحنا على تسميته « بالمصلحين العرب » انقسموا فيما بينهم الى قسمين رئيسيين : نعتقد مثلا ان جمال الدين الافغاني، ومحمد عبده ، وخيرالدين التونسي ومحمود فياضو ، ساهموا مساهمة فعالة في النهضة الحديثة الا انهم فكريا وحضاريا ينتمون الى مدرسة فكرية استمدت جذورها من الحضارة العربيةالاسلامية، وبهذا جاءت دعوتهم استجابة اصيلة لمجمل التساؤلات والقلق الفكري الذي ميز المجتمعات في تلك الازمنة . وبأن واحد نعتقد بان بطرس البستاني ، وشبلي الشميل ، واديب اسحق كذلك ساهموا مساهمة فعالة في ارساء اسس العلمانية والعلمية في المجتمع العربي، ونعتبرهم مصلحين كذلك ، الا ان استجابتهم اختلفت كثيرا عن تلك الاستجابات التي تميز بها الافغاني وعبده وغيرهما .. بالرغم من ان هنالك فوارق جوهرية بين الفئتين ، الا انه من المعروف بأن حوارا دائما رافق الانتاج الفكري لهذه الفئات ، مما كان له اثر حميد على ديمومة الصلة بين الفئات المثقفة . وبتكثيف الوجود الاستعماري المباشر وتبنيه لتلك الفئات التي قبلت تصوراته وقيمه انقطع الحوار ، وكان لسيطرة المستغربين السياسية والاجتماعية اثر كبير في تسيير المجتمعات العربية دون اعتبار للاصول العربية او الاسلامية فجاءت انظمة التعليم ، والاقتصاد ، والسياسة تؤكد اهميةوحيوية الوجهة الغربية للمجتمع العربي ، وان الامل الوحيد للتقدم العربي يكمن في التغلب على تقليدية المجتمع وعلى قبول المنطلقات الفكرية والاجتماعية الغربية .

ويجدر بنا في هذا المجال ان نشير الى محاولتين لاستئناف الحوار بين الفئات المختلف دون ان يكون لاي منهما اثر ايجابي يذكر : محاولة علي عبدالرازق في كتابه « الاسلام واصول الحكم » والذي حاول عبره ان يؤكد بعض الاسس الاسلامية للحكم السياسي العصري باشكاله المختلفة ، وبغض النظر عن صحة اقواله اوخطأها، الا اننا نستطيع ان نعتبرها محاولة جادة في المحافظة على اصول المجتمع العربي الاسلامي ، مع تعديلات جوهرية في ممارسة الحكم السياسي . اما المحاولة الثانية فهي محاولة الدكتور طه حسين في « مستقبل الثقافة في مصر »، حيث تبني فكرة ارتباط مصر بالحضارة الاوسطية ، حيث اكد بان مستقبل مصر الحضاري يرتبط الى حد بعيد بالتيارات الفكرية والحضارية المنتشرة بالدول الاوسطية ، وهو بهذا عنى حقا ارتباط مصر الفكري باوروبا ،وان لا امل لمصر ــ او لاية دولة اخرى في المنطقة ــ ان تنهض وتتطور دون ارتباطها بالفكر والحضارة الاوروبية .

ان هذه المحاولات رغم جرأتها الفكرية لم تسمح للمفكرين انذاك ان يدخلوا في حوار علمي واضح حول المستقبل الحضاري للوطن العربي . وكل ما جرى حقيقة ان انقسم المجتمع الى فريقين : فريق اكد الصلة العربية او الاسلامية للمجتمع العربي ، وربما كان هذا الفريق اكثر صيحة من الاخر ، بينما استمر الفريق الثاني رغم هزيمته امام الجماهير بتكريس التنظيمات التربوية والاجتماعية والسياسية بحيث تؤدي في النهاية الى ارتباط العرب الحضاري بالغرب . ولا بدلنا هنا من ان نشير الى حركة ثالثة تبلورت حول افكار معينة ،ثم تطورت الى حركة سياسية ، وهي حركة القومية السورية التي نادتبالوجود السوري والشخصية السورية الفريدة، ورغم انها اعترفت بوجود اللغة العربية في سوريا الكبرى وبارتباط سوريا بالتاريخ العربي ، الا انها اكدت المميزات الخاصة السورية للشعب السوري . ونستطيع ان نقول بان الفكرة السورية في منطقة الهلال الخصيب كانت محاولة جادة للاجابة على التساؤلات الحضارية

التي انتشرت في هذه المنطقة . وكما لم يكن لعلي عبدالرازق ولطه حسين ان ينجحا في مصر ، لم يتسن للحركة السورية ان تنجح في منطقة الهلال الخصيب .

٥ـ ربما يعود فشل هذه الحركات الفكرية الى طبيعة الاوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت المنطقة العربية في القرن العشرين . اذ ان الوطن العربي فقد استقلاله وتمزق شمله ، ولم يعد الحوار المطلوب حوارا عربيا داخليا بين فئات تتصارع لرسم المستقبل العربي ، بل اصبح صراعا محليا ـ غربيا على الصعيد السياسي والعسكري . فحركات المقاومة السياسية العسكرية نشأت للقضاء على السيطرة العسكرية السياسية للمستعمر الغربي .ورغم حرص حركات المقاومة على الاستقلال السياسي للاجزاء المختلفة للوطن العربي ، فانها قبلت بمبدأين خطيرين : الاول انها اعترفت بمقاييس الاستعمار ومعاييره الحضارية ، وبذلك قبلت فكرة التخلف والتقدم، وادعت بانها اقدر من الاستعمار على تطوير المجتمع العربي بحيث يصبح اكثر حداثة وتقدما . اما المبدأ الثاني ، وقد قبلته تدريجيا، فهو مبدأ التجزئة العربية وقبولها فكرة الدول المستقلة . وهنا نلفت النظر الى الفرق الجوهري بين اي حركة هدفت الى التغيير قبل الاستعمار وبعده . اذ ان الحركات السابقة انطلقت من منطلقات عربية ـ اسلامية ، وهدفت الى تغيير شامل في الوطن العربي ككل ، بينما نجد ان الحركات الوطنية التي رافقت وحلت محل الاستعمار انطلقت من منطلقات عربية ـ غربية، وهدفت اصلا الى تحرير ذلك الجزء من الوطن العربي الذي نشأت فيه .ولا نود ان نقول بانها رفضت فكرة الوحدة العربية او وحدة الوجود العربي ، الا انها مع ذلك مارست هذا الرفض على الصعيد العملي . ونستثني من قولنا هذا الحركات القومية العربية الكبيرة كالبعث والناصرية او القوميين العرب مثلا. وتعود اهمية هذا الاختلاف بين الحركات القديمة والجديدة حضاريا الى حقيقة ملموسة بانعدام الحوار الحضاري على المستوى العربي ككل . اذ ان ما نلمسه اليوم وما نعرفه هو ان الثقافة العربية في المغرب مثلا مجهولة لدى الدول المشرقية ، وان التساؤلات الكثيرة الدائرة في دمشق يجهلها المواطن او المثقف التونسي ، وان الانتقادات الحضارية في الجزائر تكاد تكون مجهولة في الجزيرة العربية . وتكاد تكون هذه الحقيقة عكس ما كان يجري في القرن التاسع عشر مثلا . اذ ان حركة التغيير في تونس كان لها صدى في لبنان، وكان من الطبيعي للشيخ محمد عبده ان يقف في تونس ليتحدث الى النخبة الاسلامية ويتعرف على حقيقة ما تنشده هذه النخبة. والتجزئة السياسية اذن والتي احدثها الاستعمار ، قبلتها ومارستها الحركات الوطنية التي استلمت الحكم في هذه الدول . وبدل ان تحاول العودة الى ربط الامة العربية ولاستئناف الحوار الحضاري بين فئاتها المختلفة ، نجد ان الحكم الوطني بالغ في التشديد على استقلالية الوطن الصغير وبالسيطرة على وسائل الثقافة والاعلام في هذا الوطن ، مما ساعد على منع الحوار الثقافي والحضاري الذي يجب ان يجري على المستوى القومي .

ورغم ان التجزئة السياسية للوطن العربي ، والتي عجزت جامعة الدول العربية ان تتغلب على اسوأ اثارها ، حرمت هذا الوطن من الافادة من العقل العربي ككل ، الا ان الحكم السياسي المحلي ربما يشكل خطرا اكبر على مستقبل الحوار الحضاري في هذا الوطن . اذ ان ما حدث نتيجة للوجود الاستعماري السياسي والفكري وتغلب التفكير الغربي هو ان الاوطان العربية قبلت باشكال من السيطرة السياسية وبنظريات الحكم المستمدة من الفكر الغربي الليبرالي والفاشستي والماركسي ، ولم يعد للفكر السياسي العربي الاصلي اي انعكاس في الحكم في العالم العربي الا في المناطق التي نعتها التقليدية والمشيخية . فان كان هنالك حوار معاصر حول مستقبل الحاكم والمواطن في هذا الوطن او ذاك فانني لا ابالغ ان قلت بان هذا الحوار يقتصر اولا على تلك الفئات التي تثقفت غربيا و تلك التنظيمات السياسية التي استلهمت التنظيمات السياسية الغربية نموذجا لها . اما الممارسة الحقيقية للسياسة على الصعيد الشعبي في القرى والجبال والاماكن الشعبية فلم تعد لها قيمة في الفكر او الممارسة السياسية . ورغم ان اهتمامنا في هذه الدراسة لا ينركز على السياسة ، الا انني اشير الى هذه الفجوة لاوضح نقطة اساسية هامة ، وهي ان الفكر يرتبط ببيئته ويستمد اصوله من ممارسات الشعب وتاريخه ، وممارسات الشعب اين كان لا تنعكس في الفكر السياسي العربي المعاصر او ما ينشده هذا الفكر. ويعود هذا الانفصال الى ان المفكر العربي الذي يفكر دوما لصالح «الشعب» حقيقة يفكر وينظر وهو يعتقد انه يحاور المفكر الغربي . فعندما يقبل الديمقراطية كاساس للحكم او الشيوعية او اي مذهب اخر، يقبل هذه كما وردت اليه من الغرب وليحصل على قبول ورضى الغرب بآن واحد .ورغم ان هناك محاولات جادة احيانا للربط بين الفكر العربي المستورد والاصول العربية كنعت الاشتراكية باشتراكية عربيه ، فان الواقع ان المفكر العربي لم يعد الى التاريخ العربي ليدرس ويوضح الاسس الاشتراكيه الاصيلة لمجتمع عربي سابق . وكأنه باستخدام شعار معين اثبت الاصول التاريخية للفلسفه العربية المستوردة . واذا اردنا القول بان المجتمع العربي ، أو على الاقل فئة منه تمارس الديمقراطية بطبيعتها ، علينا اذن ان ندرس علميا ممارسات هذه الفئة لنظهرها على حقيقتها .واستطيع القول بانه ان كان للحضارة العربية مستقبل عربي ، فعلى المفكر العربي ان يقوم بمهمتين اساسيتين : المهمة الاولى ان يعيد كتابة التاريخ العربي من منظور عربي ومن بعد عربي ، بحيث يتمكن المواطن العربي اين كان ان يقف على حقيقة تاريخه بحسناته وسيئاته . واما المهمة الثانية فان يدرس الواقع العربي ـ سياسيا واجتماعيا وحضاريا ـ على المستوى القومي والوطني والمحلي ، بحيث تكون مجمل هذه الدراسات منطلقة من منطلقات عربية وتسمح في نهاية الامر الى ان يلهم الواقع الفكر المعاصر . فان تحقق لنا هذا نكون قد تغلبنا على أثرين سلبيين للاستعمار الغربي كما كرسه الحكم الوطني : اعادة الصله التاريخية للمواطن العربي بين ماضيه وحاضره ، وعلى المستوى القومي والوطني والمحلي ، بحيث تكون مجمل هذه الدراسات التاريخية . وثانيا اعادة الصلة الاجتماعية والسياسية التي تربط بين فئات المجتمع بحيث يستفيد المفكر من ممارسات الشعب ، بدل ان يستلهم ممارسات الغرب في تفكيره وفي تنظيره. وتتضح اهمية هذه النقطة في المثال التالي : يتكلم الكثيرون عن الصراع الطبقي في العالم العربي تاريخيا وافقيا ، الا انني اشك كثيرا في وجود دراسات عربية علمية توضح طبيعة الطبقات الاقتصادية التي تشكل منها المجتمع العربي . فهناك دراسة واحدة عن الصراع الطبقي في مصر ، وهناك دراسة عن الصراع الطبقي في العراق في عهد عبدالكريم قاسم ، ولا نعرف القليل او الكثير عن الطبقات الاقتصادية في تونس والكويت وسوريا والاردن الخ .. فبدل ان يتكلم المفكر العربي عن الصراع الطبيعي في المنطقة يجدر بنا تمهيدا لتوضيح صورة المستقبل العربي ان نتعرف علميا حقيقة الوجود الطبقي الحالي في المجتمع العربي. ويتكلم الكثيرون عن اندثار الفن المعماري العربي ، وتنقصنا الدراسات عن وجوده وامكانية المحافظة عليه مع العلم بأن المهندسين العرب يدرسون العمارة في الغرب او مدارس اتخذت النمط الغربي نموذجا لها . نتكلم عن الفلاح العربي ولا نعرف عدده واختلاف انماط معيشته ، وانتاجه المادي والفني ونتكلم عن ضرورة تحديثه ، دون ان نعرف ما يمكن ان يساهم به في نمو الحضارة العربية . وهكذا .

ولا نغالي ان قلنا بان المستقبل الحضاري في الوطن العربي يعتمد اعتمادا اساسيا على ما يستمده المفكر العربي من حقائق الاوضاع العربية، ومن الانسان العربي في ابداعه وفي قلقه وفي تقليده للغير وفي مشاكله النفسية والاجتماعية لتشكل هذه اسس تصوراته وتنظيره

في محاولاته لتفسير ما يجري في الوطن العربي او في ما يصبو الى تحقيقه .

٦ ـ ما اشرنا اليه سابقا ، ينطبق على اجزاء الوطن العربي ككل، ويمكننا ان نعزو الكثير من المشاكل الحضارية الى الاثار التي تركها الاستعمار المباشر وغير المباشر . ورغم ان كل هذا ينطبق على الاجزاء التي رزحت تحت وطأة الاستعمار الاستيطاني، الا ان هنالك اثارا اخرى لا بد من الاشارة اليها خاصة بالاوطان التي صارعت هذا النوع من الاستيطان اذ ان الاخير لم يهدف فقط الى ما هدف اليه الاستعمار بشكل عام من تغيير وتشويه الحضارة العربية والاستغلال الاقتصادي بل حاول جاهدا ان يستأصل الحضارة العربية بكل مظاهرها من جذورها في هذه الاوطان .فقد حاول الاستعمار الاستيطاني في الجزائر ان يطمس اللغة العربية بكاملها ، وان يستأصل الدين والتراث الاسلامي وان يحول الاكثرية الساحقة من المواطنين الجزائريين الى طبقة كادحة فرنسية اللغة ، دون ان تشارك في السير الحضاري . كما حاول ان يستأصل الفن العربي والفنون الشعبية المختلفة . ورغم ان المحاولة الايطالية في ليبيا كانت أول وطأة منها في الجزائر ، فان المستوطن الايطالي كان يبغي نفس الهدف ، فحاول تدريجيا عرقلة النمو الفكري والتعليمي بحيث يتمكن في نهاية الامر من طمس المعالم العربية الليبية . والمستوطن الصهيوني في فلسطين حاول ، ونجح الى حد بعيد ، ان يغير الوجه الطبيعي لفلسطين فهوّدها ، وهدم اثارها العربية واخذ جادا يضعف النفسية العربية للمواطن العربي الذي اصر على البقاء في فلسطين بعد الاحتلال . فبالاضافة الى ان هذا النوع من الاستعمار حرم المجتمع العربي ككل من مساهمة عناصر فعالة من اعضائه في الحضارة العربية، وحرم هذه الاجزاء من الوطن العربي من معرفة اصولها وتراثها العربي ، فانه ساهم بمرور الزمن بايجاد شكوك في العقل والنفسية العربية في هذه الاماكن . وما نعرفه من دراسات تؤكد بان المواطن الجزائري اثناء فترة الاحتلال ، والمواطن الفلسطيني تحت الحكم الصهيوني تبني أفكار المستعمر ووجهات نظره في طبيعةالارتباطات الانسانية والعلاقات السائدة بين الشعوب . وتدل هذه الدراسات بان المواطن العربي ينشأ في مجتمعات سياسية عنصرية قليل الثقة في حضارته وثقافته ، وبالتالي بمستقبلها ونجده اكثر تهافتا على تبني ثقافة وحضارة الشعب السائد ، ولا نستغرب اذن مساهمته الضعيفة في السير الحضاري العربي . وهذا بالطبع لا ينفي استمرارية الرفض الحضاري للمجتمع العنصري كما يتجلى فيالادب والشعر المقاوم . الا ان هناك مشكلة اخرى ، اشار اليها الاخ عبدالله العروى في كتابه الاخير والمتعلقة باستخدام الصراعالسياسي مع الاستعمار الاستيطاني لتحويل الصراع الحضاري القائم في المنطقة لخدمة الفئات التقليدية . فقد لاحظ الاستاذ العروي بأن الصراع القائم حول مستقبل فلسطين يستخدم كذريعة في بعض المناطق لخنق الصراع الفكري ولتقوية الفئات السلفية التي عارضت الوجود الغربي بكل اشكاله . وان استمر هذا التيار السلوكي ، فمما لا شك فيه ان ما تبقى من حرية فكرية للنقاش حول المستقبل الحضاري سينقرض وسيكون له اسوأ الاثار على الحضارة العربية. اذ ان ما ظهر في بعض البلاد العربية ان السلطات الحاكمة بها تبنت سياسات فكرية وحضارية وتربوية من شأنها ان تقوى شوكة الفئات السلفية وتضعف الحركات الليبرالية او الاشتراكية جريا وراء الثقة الشعبية . ويجدر بنا في هذا المجال ان نشير الى بعض ردود الفعل الفكرية للمواجهة العربية الاسرائيلية في حزيران ١٩٦٧ اذ تبين ان هناك تيارين فكريين حاولا ان يفسرا الهزيمة العربية : التيار الراديكالي والذي طرح جملة من التصورات للوضع العربي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والفكري اكدت بان الطريق الوحيد للمواجهة الناجحة تكمن في اختيار راديكالي للمستقبل يتطلب التغيير الشامل ونقويض الاسس والتنظيمات القائمة ويتبنى انماطا ثورية جديدة كاملة . اما التيار الثاني فقد جاء اسلاميا عربيا فسر الهزيمة ببُعد الاوضاع القائمة عن الاصول الاسلاميةالعربية وان المواجهة الناجحة تتم بالعودة والتمسك بهذه الاصول ، والظاهر بأن الدول العربية اختارت بدائل اخرى تتميز بالمزج والخلط بين هذين النقيضين . الا ان الذين يخشون على المستقبل الحضاري العربي يعتقدون بان استمرار التحدي الاستيطاني سيؤدي الى مواجهة كاملة بين هذين النقيضين ولربما يؤدي الى سيطرة العناصر الفكرية السلفية على المجتمع مما يؤدي في نهاية الامر الى الافلاسالفكري.

٧ ـ حاولنا في الصفحات السابقة ان نشير الى الخلفية السياسية والفكرية لازمة الحضارة في الوطن العربي . واريد الان ان اشير الى بعض الخطوط العريضة للمحاولة الناجحة لمعالجة هذه الازمة .

اصبح واضحا ان التقبل العربي ـ وبالتالي تقبل العالم الثالث ـ للتكنولوجيا الغربية ادى سابقا الى التسليم بالسيادة الفكرية والحضارية للغرب وان المسيرين لدفة الامور في العالم الثالث حاولوا جاهدين بتبني العديد من الافكار والتنظيمات والمؤسسات الغربية . كذلك اصبح واضحا ان هذا الخلط بين مبادىء عامة وافكار وتنظيمات تتبلور بالمجتمعات الخاصة لا مبرر له . وفيالنهاية فاشل . آن الاوان اذن ان يتدارس مثقفو العالم العربي في الاسس الفكرية والاجتماعية التي يمكنها ان تساهم في سير الحضارة العربية . ورغم ان الحرية الفكرية في الوطن العربي مقيدة بشكل عام ، الا ان المجتمعات العربية التي تتوفر لها هذه الحريات بامكانها ان تساهم مساهمة طيبة في تشجيع النقاش الفكري لكل الامور التي يحسن مناقشتها وتوفير الوسائل المادية والادبية والمعنوية للمفكرين من سائر الاوطان العربية . فلماذا مثلا لا نؤسس اكاديمية عربية للبحث العلمي والتاريخي تكفل لنخبة من علماء العرب بشكل دوري حرية البحث والكتابة والنشر لتساهم هذه النخبة بايجاد فلسفة عربية اصيلة مستمدة من مجمل التراث العربي من شأنها ان تحدد طرق النمو العربي ، ولماذا لا نسمح لمثل هؤلاء العلماء ان يعيدوا النظر كاملا في نظم التعليم المعاصرة والمناهج المتبعة بحيث تصبح هذه ملائمة للتحديات العديدة التي يواجهها المجتمع العربي ككل اذ اننا نعلم بان انظمة التعليم في العالم العربي انظمة مستوردة ، وتنظيم المعرفة بها مستورد دون اصالة ومناهجها ضعيفة ، متباينة لا تخدم التراث العربي ولا تخدم المستقبل العربي ، فلماذا لا نواجهها بجرأةوكفاءة دون اللجوء الى خبراء نستوردهم من اليونسكو واسلافهم الذين ارسوا نظم التعليم العربي في القرن التاسع عشر ونظموا المعرفة فيهاوهكذا.

لقد نجحنا في استعادة استقلالنا السياسي من المستعمر مع العلم باننا ما زلنا نواجهه باشنع مظاهره في فلسطين ،الا ان آثاره السياسية في تمزيق الوطن العربي الى اجزاء تحرص على استقلالها وبالتالي تمكنها من التفاعل الطبيعي بين اعضائها ، وآثاره الفكرية والحضارية والتي شوهت الكثير من قيمنا والتي نجحت في تحويل الدفة الحضارية للمجتمع العربي ، واثاره الاجتماعية التي ساهمت في خلق فجوة كبيرة بين فئة مستغربة واخرى متمسكة او مرتبطة في الماضي ما زلنا نعانيها . والى ان يصبح التاريخ والتراث العربي جزءا حيويا من الواقع المعاصر والى ان يستعيد العربي ثقته في حضارته الثقافية عن طريق الانجاز العربي ، والى ان يستعيد الوطن ارتباطات فئاته المتعددة بحيث يكون المواطن العربي بحياته ومشاكله وآماله محور الانتاج الفكري العربي سيبقى الوطن العربي في ازمته الحضارية التي اتينا لدراستها . وهنالك اشارات عديدة تبشر بالخير منها هذه الندوة بالذات التي سمحت لعدد من المفكرين العرب بالمناقشة الحرة .

عبد الكريم غلاب

تعقيب على بحث « الاستعمار وأزمة التطور الحضاري » للدكتور ابراهيم ابولغد

في بحثنا لازمة التطور الحضاري في الوطن العربي ودور الاستعمار في هذه الازمة يجب ان نعود قليلا الى الخلفيات التاريخية للاستعمار حتى نقيم مدى اثره في ازمة التطور الحضاري في بلادنا .

واعتقد ان الاستعمار الاوروبي للعالم العربي لم يهاجم بغتة هذه البلاد في القرن الماضي واوائل هذا القرن ليضع حدا لاستقلالها فحسب ، ولكن له خلفية تاريخية لها صلة قوية بالتطور الحضاري لاوروبا وصراع الحضارة مع العالم العربي. وواضح ان مهاجمة الجزائر سنة ١٨٣٠ ثم تونس ١٨٨٠ ومصر سنة ١٨٨٩ ثم السودان سنة١٨٩٤ ثم المغرب سنة ١٩١٢ ثم تقسيم منطقة الشرق العربي الاوسط بين فرنسا وانجلترا بعد الحرب العالمية الاولى ، واضح ان هذه العملية الجريئة لم تكن فقط رغبة في احتلال هذه البلاد بل كانت الى جانب ذلك حلقة من حلقات اصطدام حضارة الغرب المسيحي بحضارة الشرق الاسلامي . وقد بدا هذا الاصطدام منذ الحروب الصليبية التي استمرت ما بين القرن الحادي عشر والقرن الثالث عشر .

وتركت رغبة الاستعمار في الفكر الاوربي في القرن السادس‌عشر حين بدأت فكرة السلطة العليا تراود الاباطرة والرؤساء الدينيين والمدنيين في اوربا ، واخذت دول غرب اوربا وعلى الاخص اسبانيا والبرتغال تقتسمان الاراضي الاوربية ثم تطلعوا الى ما وراء البحر ليمدوا امبراطوريتهم على افريقيا والامريكتين معا . فيما يخص الجانب العربي من افريقيا كانت المنطقة الغربية ، اي المغرب العربي ضحية هذا الهجوم الاستعماري اذ اخذ البرتغاليون يهاجمون المغرب منذ القرن الخامس عشر . وفي القرن السادس عشر كان البرتغاليون بالاتفاق مع الاسبانيين قد فصلوا المغرب نهائيا عن البحر باحتلال شواطئه الواسعة على المحيط بكل مدنها تقريبا كما احتلت‌اسبانيا شواطىء الجزائر من وهران حتى المرسى الكبير ، وحتى طرابلس في ليبيا تنفيذا للحلف الاستعماري الاسباني البرتغالي .

ولولا الحملة التي قام بها شعب المغرب في الربع الاخير من القرن السادس عشر والتي انتهت « بمعركة الملوك الثلاثة » في وادي المخازن في اغسطس ١٥٧٨ والتي قضي فيها نهائيا على الامبراطورية البرتغالية ، لولا هذه الحملة لتغير وجه التاريخ العربي .

لم يكن الهدف من الحملة على شمال افريقيا العربية دفاعيا حتى لا يعود العرب الى الاندلس فحسب ، ولو ان هذا السبب كان رئيسيا ، وما يزال المغرب ، يعاني نتائجه في احتلال اسبانيا لسبتة ومليلية ، ولكنه الى جانب ذلك كان سببا اقتصاديا ، فقد كان البرتغاليون يستهدفون السيطرة على منافذ الطرق الصحراوية وابعاد كل منافس عنها ، والوصول من وراء ذلك الى السيطرة على‌ذهب السودان ــ الذي كان في يوم ما في يد العرب المغاربة ــ وحاولوا الى جانب ذلك الاستيلاء على منطقة سوس المغربية التي كانت اكبر حقل لقصب السكر والقطن ، وكان المغرب ينتجهما بكثرة ، وهكذا استولوا على مراكز الذهب الاقتصادية للمغرب ، فخنقوا المغرب اقتصاديا ووقع في ازمة لم يستطع معها مواصلة دوره الحضاري في المنطقة العربية الغربية ، كما لم تستطع الجزائر ولا تونس لهذا السبب .

لم يكن الاستعمار الاوربي الحديث الا حلقة من هذه السلسلة الطويلة ، فقد تطور العالم الاوربي صناعيا في القرون الثلاثة الاخيرة واخذت دول غرب اوربا تستفيد من المغامرات الاسبانية والبرتغالية ، وتطور التفكير الاستعماري من عملية النهب الى‌عملية اكثر تعقيدا هي ما يمكن ان نسميه النهب الدائري اذ اصبح النظام العالمي الجديد يتركز في السيطرة على الارض المفتوحة لتحويل انتاجها من المواد الخام الى موارد لصناعة راسمالية توسعية ، واستنزاف اليد العاملة في شكل عبيد من افريقيا ، وتحويل انتاج اليد والارض الى مواد تجارية تعود بدورها الى الاراضي المستلبة لتدر الذهب والمال على الدول المصنعة المستلبة .

وهكذا لم يكن الاستعمار عملية احتلال واستيلاء على الارض بدعوى الدفاع عن النفس عند الاوروبيين الغربيين ، او لنصرة الكنيسة عندهم وعند الاخرين فحسب ، ولكنه تحول الى اخضاع الحضارات القديمة في العالم العربي بكل ما تقوم عليه من اسس ومفاهيم وصناعات لتفتح المجال امام الصناعات الفرنسية والانجليزية والاسبانية والبرتغالية والايطالية .

والواقع ان هذا التحدي الحضاري انزلق بالعالم الى تقسيم خطير . فقد اصبح الاستعمار كما يقول بيتر وورسلي في كتابه « العالم الثالث » نظاما عالميا اساسه الفتح ودعامته القوة .والعالم الجديد لم يكن عائلة من الامم المنسجمة . لقد كان بشكل رئيسي غير متناسق ، ففي القطب الواحد وقفت اوربا بصناعتها ، وفي‌القطب الاخر الامم التي حرمت من كل ميراث . ومن التناقض الظاهري ان العالم قد قسم خلال عملية توحيده الى مناطق نفوذ والى غني وفقير » .

وتعدى التحدي هذا النطاق « ليصبح تفوق اوربا الطبيعي في نهاية القرن التاسع عشر مبدأ ساريا لا مراء فيه . وقد حكم بالانحطاط والضعة على حضارات الشرق المتنوعة التي كانت محترمة يوما ما . حتى الاوربيين يعلنون في تبجح : ان رفا واحدا في مكتبة اوربية جيدة يعادل كل التراث الوطني للهند والجزيرة العربية .

وكان لهذا التحدي أثره النفسي الخطير فان « تدويل » التفوق الكلي للحضارة الاوربية وتقبلها عامة هما اللذان ابقيا العالم غير الاوربي في حالة خضوع نفساني طويل الامد ، وليست القوة وحدها هي التي فعلت ذلك .

هذا هو التحدي الاول من الاستعمار الغربي للحضارة العربية ، وهو تحدي الرأسمالية الخطيرة التي زحفت على العالم تدمر في طريقها كل القيم الانسانية فتحتل الارض ، وتستعبد الانسان ، وتستغل الثروة وتقطع منافذ الاتصالات الانسانية لتحتكرها لمصلحة نموها ، اي نمو الثروة الفردية .

ولكن هذا التحدي كان يحمل في طياته تحديا من نوع آخر . فقد كان القرن الثامن عشر والتاسع عشر اللذان تركز فيهما الاستعمار الاوربي في العالم يعبر عنهما بعهد النور ، ويصف ميشليه القرن الثامن عشر بانه « القرن العظيم » . ومن حق الحضارة الاوروبية ان تفتخر بهذا القرن . فقد تطورت العلوم الطبيعية والكيميائية والرياضيات وعلم الفلك والعلوم الانسانية تطورا كبيرا وظهر امثال ديكارت ولوك ونيوتن وجان جاك روسو وكانت وغيرهم من الذين ما تزال تقوم على كتبهم اسس الحضارة الفكرية . ويمكن ان نقول اننا دخلنا في بداية القرن العشرين منذ القرن الثامن عشر من حيث التطور العلمي . اذ اصبح الانسان يتعلم كل يوم شيئا جديدا على غرار ما تواجهنا به حضارة القرن العشرين . ساد في هذا القرن الايمان بتقدم الانسانية وبدأ الانسان ينسلخ من التعبد للماضي ، والانقياد المطلق لرجال الدين وللآراء الخرافية والطقوس التي التصقت بالدين او استخدمها رجال الدين لابقاء سيطرتهم على المجتمع . وظهرت مفاهيم فلسفية جديدة ، في الفكر الديني والفكر المادي على السواء . كما ان القرن التاسع عشر سجل الايمان المطلق بالعلم واكتشاف الكون وانتصار العلم التجريبي النفعي . هذا بالاضافة الى تطور التقنيات العسكرية والملاحية والصناعية والانسانية .

القرن الثامن عشر والتاسع عشر اوجدا نوعا من التشبع اوالامتلاء في الحضارة الفكرية والمادية الاوربية . والمكسب يولد مزيدا من المطامع والفكر المادي والتقنيات تولد مزيدا من التنافس . ومن ثم كانت الحروب بين دول اوربا بدأت اقليمية وانتهت دولية ، لمحاولة السيطرة على المحيطات ، وعلى القارات الاسيوية والافريقية ،استمرارا للامبراطوريات الاسبانية والبرتغالية . فبدأت محاولات الاستيلاء على الهند منذ بداية القرن الثامن عشر ، وتم هذا الاستيلاء سنة ١٧٨٩ ونحن نعرف ماذا جره الاستيلاء على الهند من مشاكل استعمارية للعالم العربي باجمعه .

وهناك اذن تحد اخر ليس قوامه المال والقوة الصناعية ولكن قوامه العلم والحضارة الفكرية . النمو العلمي والفلسفي وتطورالحياة في الميدان التقني هو الذي جعل سادة اوربا من الفرنسيين والانجليز ينظرون بنوع من الاستخفاف للحضارات القديمة التي نشأت في الهند او على ضفاف البحر المتوسط الجنوبية والشرقية باعتبارها حضارة انتهت وتجاوزها الزمن ، ولم تعد غير مومياء تشد عقل الانسان بسحر غيبي الى الماضي وتغرقه في كثير من التضليل الخرافي .

هذه الحضارة التي نقلتها اوربا لا يمكن اغفالها في بحثازمة الحضارة في الوطن العربي ، ولو ان الاوربيين نقلوا معهم حضارتهم لهم ومن اجلهم ، ونقلوا بعضها ليسحرونا ويؤثروا على قوة مقاومتنا، كما فعل نابليون في مصر ، او ليستعينوا بهذه الحضارة الفكرية في اكتشاف بلادنا والسيطرة عليها ، كما فعل علماء الانسانيات وهم ينسربون الى المناطق المختلفة من بلادنا العربية ليكتشفوها جغرافيا وتاريخيا وانسانيا وحضاريا ـ. وكانت تقاريرهم هي التي اعتمدت عليها جيوش الاحتلال وهي تشق طريقها في الجبال والادغال والصحاري .

الجانب الثالث من التحدي الحضاري الذي واجهنا به الاستعمار، قصد الى ذلك او لم يقصد ، هو النظم السياسية والاجتماعية الجديدة التي تطورت في اوربا في القرون الثلاثة الاخيرة نتيجة للتطور النظري والعملي في هذه البلاد فنحن نعرف التطور الذي حدث منذ القرن السابع عشر بانجلترا في تطور نظام الدولة وظهور الفئات الاجتماعية من الاورستقراطيين والبورجوازيين والملكيين والداعين الى الاشتراكية ، والعاملين في سبيل الديمقراطية والنظام التمثيلي . ونحن نعرف ان الثورة الفرنسية انبعثت من الاحتكاك بين هذه الفئات الاجتماعية التي تركزت في المدن التي كان فيها البورجوازيون مسيطرين ، وبدأت الطبقة البروليتارية تبحث عن وجودها نتيجة تطور الصناعة ، وفوق هؤلاء واولئك كان النبلاء واصحاب الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية ، ثم طبقة الفلاحين الفقراء والى جانبهم الاقطاعيون الكبار . هذا الخليط من الفئات الاجتماعية التي فتحت اعينها على عصر النور والعلم بدأت تفكر في نفسها وفي مصالحها وفي حقوقها الانسانية وكانت الثورة التي انتهت بالغاء النظام الاقطاعي في صورته القديمة والتي حققتالحرية والمساواة والعدالة ، واعلنت حقوق الانسان وحولت النظم الاقتصادية والتشريعية بعد ان وضعت السلطة التشريعية والتنفيذية في يد الشعب وحاولت اعادة النظر في توزيع الثروة ، ومكنت الفرد من حرياته المطلقة .

وعن الثورات الانجليزية والفرنسية نشأت الانظمة السياسية والاجتماعية المختلفة : الجمهورية بدلا من الملكية المقيدة بدلا من الملكية المطلقة الدكتاتورية ، الديمقراطية البرلمانية ، الاقتراع العام، المجالس المنتخبة الخ .

هذا فكر حضاري انتقل الينا مع الاستعمار ، اراد الاستعمار ام لم يرد شعرنا بذلك نحن او لم نشعر . بل ان الاستعمار ـ والاستيطاني منه بصفة خاصة ـ اخذ يطبق هذه الانظمة في بلادنا، فكان ينظم المجالس البلدية والغرف التجارية والنقابات وينظم انتخابات لممثلي المستوطنين الفرنسيين مثلا في المجلس الوطني الفرنسي بل الممثلين للبلاد التي الحقها بالوطن المستعمر في المجلس كما كان يحدث في الجزائر .

هذه انظمة حضارية دخلت لبلادنا عن طريق الاستعمار ، سواء منها ما صنعه هو بنفسه او ما قلدناه فيه . ودخلت بلادنا مع ما يتبعها من فكر تحرري تقدمي يهدف كما هدف الفكرالاوربي حينما اصطنع لنفسه هذه الانظمة ـ الى تطوير البلاد سياسيا واقتصاديا واجتماعيا على اساسها . وهي بدون شك تحد للانظمة الحضارية التي عاشت عليها بلادنا ردحا طويلا من الزمان .

والتحدي الرابع نجده في التراث الادبي والفني والموسيقى الذي انتقل الينا مع الاستعمار ، فأخذ العالم العربي يتطلع الى ما ينتجه الادباء والفنانون والمثقفون على العموم من انتاج باللغات التي تعلموها عن طريق الاتصال الذي اوجده الاستعمار ، ويتأثرون بالفنون المختلفة من مسرح وموسيقى وفنون تشكيلية وصحافة وطباعة الخ . وهو نوع من التحدي للحضارة العربية التي لم تعرف من هذه الفنون الا التراث الادبي والموسيقى والتصوير الذي نعرف .

والتحدي الخامس نجده في الفكر الاشتراكي الذي انتقل اليناامن

الاتصال الفكري بالثورات الاوربية وخاصة ثورة اكتوبر ثم مكن له في الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية وعلى اثر انتصار الاتحاد السوفييتي على الجيوش النازية والتفتح الذي شهدته هذه البلاد بعد الانعزال الستاليني ، ثم بعد الثورة الشيوعية في الصين وانتصار الماوية في الشرق الاقصى بعد حرب فيتنام .

هذا الفكر الحضاري ليس اتجاها سياسيا فحسب ، ولكنه الى جانب ذلك اتجاه فكري فلسفي اقتصادي يمكن ان نقول انه اقوى فكر يمكن ان يصطدم مع الحضارة العربية الاسلامية التي عاش عليها الوطن العربي في تاريخه .

هذه جوانب من التحديات ليست كلها سلبية ، ولكن الجانب الايجابي فيها لا يقل عن الجانب السلبي ان لم يكن يفوقه بكثير. وخلاصة هذا الجانب الايجابي ان الاستعمار وصلنا بالعالم وبالحضارة الحديثة ، وبالفكر المتطور الحديث .

هل كنا سنصل دون واسطة الاستعمار ؟

سؤال اعتقد ان الاجابة عنه لا تجدي . فلم نكن في حاجة الى المؤرخين الاستعماريين ولا الى المستشرقين ليفتحوا اعيننا على الجانب الايجابي في الحضارة الاوربية التي نقلها الاستعمار لبلادنا. ولم نكن في حاجة الى « الدراسات والبحوث القليلة الجديدة التي رفضت الاسس الفكرية لهذه النظرية ، والتي تدل دلالة واضحة على ان حركات التغيير في العالم العربي ، ومحاولات استئناف النشاط الفكري والسياسي سبقت الوجود الاستعماري في المنطقة » كما يقول الاستاذ المحترم الدكتور ابراهيم ابولغد .

فالفكر الفلسفي الذي قامت عليه حركة الوهابيين المنطلقة اساسا من الفكر المتحرر لابن تيمية ، والحركات التي قامت في الازهر او في فلسطين او عند الشهابيين في لبنان او الصراع الذي كان بين الحكم التركي والشعب في مصر والجزائر وتونس كل هذه الحركات التحررية لا يمكن ان تعتبر بديلا للتحدي الحضاري الذي واجهنا به الاستعمار وهو يقتحم الوطن العربي .

وما نظن اننا في حاجة الى التدليل على ان مسيرة الثورة الوهابية في الجزيرة والسنوسية في ليبيا والشهابية في لبنان لم تكن لتفتح اعيننا على حضارة القرن العشرين ، ولم تكن لتوجد ازمة حضارية نعانيها في حياتنا وندرسها في هذه الندوة .

ويقول الدكتور ابراهيم : « ان الاحتلال الانجليزي لمصر والاحتلال الفرنسي لتونس جاء بعد ان نجحت الفئات الوطنية في مصر وتونس في وضع اسس طيبة للحكم الوطني ، اذ ان الحركات الوطنية والفكرية في مصر وتونس عبر القرن التاسع عشر صارعت الفئات الحاكمة للحصول على مزيد من حرية العمل والفكر ولتحديد الحكم المطلق للولاة منها ، ووضع اسس دستورية وتشريعية كفيلة بالمساهمة الشعبية في الحكم .

ولعل الدكتور ابراهيم في حاجة الى كثير من الحجج ليؤكد ان هذه الحركات ذاتية وليقرر ان النفوذ الانجليزي في مصر لم يبدأ سنة ١٧٧٥ حين نال الانجليز الترخيص لهم بالدخول الى مرفأ السويس ، وحينما انشأوا قنصلية بالقاهرة في السنة التي تليها، وحينما اخذ منذ ذلك التاريخ المبكر الضباط الانجليز والموظفون والتجار يعتمدون السويس في طريقهم الى الهند عبر الصحراء . ثم حينما ركز الفرنسيون لينافسوا الانجليز ، مثل هذه الامتيازات بعد ذلك بنحو عشر سنوات فقط ، وحينما اخذ الفرنسيون منذ ذلك التاريخ يفكرون في احتلال مصر ، وحينما كون الفرنسيون لانفسهم امة خاصة داخل الدولة المصرية بنظمها وامتيازاتها يرأسها القنصل . ولعله ايضا في حاجة الى كثير من الجهد ليؤكد ان هذا الاستعمار المقنع لم يكن له تاثير مباشر او غير مباشر في اية نهضة نشأت في مصر بعد ذلك .

ولعل احدا منا لا يستطيع ان ينكر ان افكار الثورة الفرنسية قد دخلت مصر عن طريق الجيش الغازي : جيش نابليون سنة ١٧٩٨ وان العلماء الذين صحبوه قد نقلوا الكثير من مكتسباتهم العلمية ـ ارادوا او لم يريدوا ـ الى مصر ، وان البيان الاول الذي اصدره نابليون في الاسكندرية باسم الحكومة الفرنسية يحمل بعض افكار الثورة الفرنسية في الحرية والمساواة والعدالة ، ثم التبشير بعهد الخلاص الذي وجد فيه المصريون فكرة الخلاص من المماليك ، ولم يجدوا فيه بالطبع الخلاص العملي على يد الفرنسيين ولا على يد الاحتلال الفرنسي او الانجليزي بل ان الاحتلال الفرنسي اوحى للمصريين بفكرة المقاومة لهذا الاحتلال نفسه . ذلك ان نابليون اجنبي غريب غير مسلم ، ولا يمكن الا ان يكون كما قال الجبرتي شاهد العصر « انعكاس المطبوع وعموم الخراب » .

وما من شك في ان السنوات القليلة التي قضاها الفرنسيون في مصر قد اثرت في نظام الحكم الذي اقامه محمد علي بعد ذلك، ولو ان الحاكم المطلق لا يمكن ان يستفيد من التجارب ، ولو كانت مثل التجارب التي اتى بها عصر التنوير . ونحن لا ننكر الاثر الذي تركه الحكم التركي في العالم العربي ، وخاصة في مناهضة استبداد السلطة والتطلع الى حكم ديمقراطي . فكله من نتاج الحكم الاجنبي سواء كان تركيا او فرنسيا او انجليزيا .

هذا التحدي الحضاري في مظاهره المختلفة التي تحدثنا عنها صاحبه تحد من نوع اخر وضع اللقاء الانساني ، آنذاك ، حول حضارة انسانية واحدة في شبه المستحيل فقد انتشر الاوروبيون في الشرق والغرب وحتى في اوربا نفسها تدفعهم روح الفتح والغزو. اكتملت لهم الوسائل الفكرية والفلسفية والعملية والتقنية ، وفجروا صراعهم الداخلي ـ بين انجلترا وفرنسا مثلا ـ فيما وراء البحار ، فأخذوا يتنافسون على الهند مثل ما تنافسوا على امريكا وما بين امريكا والهند وما يقع في طريق مراكز الامبراطوريات هذه ، ويصفون حساباتهم بالحروب ، التي تنتهي بغالب ومغلوب ، ولكنها تنتهي مهما يكن الغالب باحتلال مستعمرة جديدة . وكان الوطن العربي ضمن هذه المستعمرات المحتلة . ولكنهم كانوا ينظرون الى هذه المستعمرات نظرة احتقار واستخفاف ، ويعاملونها بما يتبع الاحتقار والاستخفاف من اضطهاد واستغلال . فقد اخذوا يؤمنون بانهم وجدوا هذه المستعمرات اقواما متخلفين في الحضارة وغيبيين لاهوتيين ، بينما كانت الفلسفة الاوربية يميزها العقل العملي، والوسائل العلمية التي يستخدمونها تطبعها التجربة .

وقد سيطرت روح الاستغلال والربح والاضطهاد على روح تكوين الانسان وتطويره التي بدأت في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فلم تعد الحضارة مطبوعة بطابع الروح العلمية الحقيقية حتى داخل البلاد الاوربية نفسها ، ولذلك كان نشر المعرفة والحضارة الفكرية انما يأتي عفويا عن طريق الاقتداء والتقليد من المستعمر للمستعمر، او عن طريق الضرورة التي تدفع بالمستعمر ان يرفع من شان المستعمر حتى يحقق الهدف كاملا وهو الاستغلال الكامل .

وهكذا نشأ بين الفريقين : سكان البلاد الاصليين والمهاجمين من الاوروبيين صراع بدأ بالرعب والكراهية وسوء الظن ليتطور بعد ذلك الى القطيعة حتى في المجال الحضاري ، ومر القرنان الماضيان في صراع رهيب . اذ بدأ الاستعمار الاوربي يهاجم الهند في مطلع القرن الثامن عشر عن طريق شركة الاستغلال الانجليزية (شركة الهند الشرقية) وشركة استغلالية فرنسية ، وانتهى الصراع بين الفرنسيين والانجليز بانتصار انجلترا سنة ١٧٨٩ . وضاعت قوة الصين واستغلالها وخبت شمس حضارتها العظيمة في اواخر القرن ، وسقطت اليابان

ايضـا في نفس الفترة . وهكذا تعرضت الحضارات الثلاث الكبرى في وسط وشرق اسيـا للكسوف ان لم نقل للانهيار . وفي نفس الوقت بدأ الهجوم على حضارة الشرق العربي ، بدأ الانجليز يداعبـون مصر في سنـة ١٧٧٥ وبدأ الفرنسيون بعد ذلك بعشر سنوات وتدخـل الاسطول الفرنسي في أحد موانىء تونس سنة ١٧٨٤ ونالوا امتيـاز احتكار صيد المرجـان وانشاؤا وكالـة تجارية في بنزرت . ثم جـاء الهجوم على الجزائر سنة ١٨٢٠ . وبدأ سقوط اوراق الـوطن العربي واحدة بعد الاخرى حتى تعرت الشجرة في الربع الاول من القـرن العشريـن .

نحن اذن امام مواجهة خطيرة بيـن حضارة قديمة معتمدة على اصول صالحـة للبقاء ، وصالحـة كاطار لنمو عقلية جديدة ومفاهيم حضارية جديـدة هي الحضارة الاسيوية الافريقية العربية التي يطبعهـا الاسلام ويفتح آفاقها على فكر متفتح ولكنهـا اصبحت حضارة ذاويـة منكمشة تعتمـد على الماضي وتخاف من المستقبل ، وبيـن حضارة جديـدة متفتحة ذات آفاق اوسع ومتجهة نحو المستقبل ، وتستخدم الوسائـل التقنية التي تقرب منها هذا المستقبل .

وقد كان الوطن العربي حتى نهاية الحرب العالمية الماضية محكوما عليه بأن يواجه هذا الصراع سلبيا ، لانه لم يكن يملك ان يختـار السبيل التي يسلكها في تطوره الحضاري . ولكننا مع ذلك كنـا نواجه ـ ونحن نتلمس المستقبل ـ عقدا خطيرة في مواجهتنا لحضارة الخصم . ومن المؤسف ان تكون هي قد اتخذت منا موقف الخصومة . من هذه العقد :

اننا كنا نخاف من الحضارة الجديدة لان اهلها ينتسبون الى عالم اخر دينيا وعرقيا ولغويا وحضاريا ، عالم دابنا على ان نسميه عالم الكفر بكل ما تحمل هذه الكلمة من مغايرة لعالمنا الذي كنا نعتز بـه ونتشبث به في حماس ولهذا نحاول ان ندافع عن انفسنا ازاء الحضارة الحديثة حتى لا تغرقنا في عالمها الكافر . ومن سوء الحظ ان الـذي زاد في تركيز هذه العقدة هو الاستعمار نفسه الذي حاول ان يقضي على اسس حضارتنا حتى الدينية منها واللغوية والفكرية ومـا حاول الاحتفاظ به من الحضارة الفنية كالاثار والفولكلور والمدن العتيقة ، انما كان بقدر ما يحقق اهـداف الاستعمار ومصالحه واستغلالاتـه السياحية مثلا . ثم مما زاد في تركيز العقدة ان الحضارة التي حملها الاستعمار اقترنت بالجانب السيء فيها : العنصرية ، والاستعـلاء الفكري ، والاغراق في المادية ، والرأسمالية الاستغلالية ، ونهب الثروة الوطنية ، وتركيز الاقتصاد النفعي ، وحتى التعليم كان ـ في كثير من البلاد العربية ـ على حساب اللغة والدين والانسية والحضارة الوطنية.

هناك اذن مركبات وعقد ازاء الحضارة الاروبية الحديثة جاءتنا من انعدام الثقة بين الوطن العربي واروبا الاستعمارية .

والان بعد ان استقلت معظم بلاد الوطن العربي واصبحت تصنع مصيرها بنفسها ، هل يجوز ان تظل هذه العقد متحكمة فينـا ونحن نتلمس طريقنا نحو حضارة جديدة او نحو تجديد حضارتنا .

اذا كان للمخاوف القديمة ما يبررها فيجب في عهد بناء كياننـا الجديد ان نتغلب على هذه المخاوف والعقد ، وان نتخلص منها وقد اصبح في امكاننا ان نتحكم فيما نقبله وما نرفضه من حضارة الغرب . واعتقد ان الانتصار على هذه العقد لم يعد من حقنا فحسب ، ولم يعد واجبا علينا فحسب ، ولكنه اصبح في استطاعتنا لاننا بلغنا فيما اعتقد سن الرشد ، ليس الرشد السياسي فحسب ، ولكن الرشد الحضاري كذلك .

الـح على هذه النقطة بالذات لاني لاحظت في بحث الدكتور ابـو لغد ما اشعرني بان بعض هذه العقد ما يزال متحكما في النخبة المفكرة. ولذلك فان ازمة التطور الحضاري ليست عملية تعترضنا اثناء الممارسة فحسب ، ولكنها فكرية كذلك تعترضنا اثناء التفكير في طريقة الخروج من الازمة .

من هذه النقط التي لاحظتها في بحث الدكتور ابو لغد والتي يحتاج فيها الراي الى مناقشة :

اولا : حينما قال : « ان حركات المقاومة السياسية والعسكرية في الوطن العربـي نشأت للقضاء علـى السيطرة العسكريـة السياسية للمستعمر الغربـي . ورغـم حرص حركات المقاومـة على الاستقلال السياسي لـلاجزاء المختلفة للوطن العربـي الا انها قبلت مبدأيـن اساسيين . ويهمنا في هذه المناقشة المبدأ الثاني الذي قال فيه : « نجد ان حركات المقاومة التي رافقت وحلت محل الاستعمار انطلقت من منطلقات عربية غربية ، وهدفت الى تحرير ذلك الجزء من الوطن العربي الذي نشأت فيه . ولا نود ان نقول انها رفضت فكرة الوحدة العربية او وحدة الوجود العربي ، الا انها مع ذلك مارست هـذا الرفض على الصعيد العملي » . ويخلص مـن ذلك الى انعدام الحوار الحضاري على المستوى العربي ككل .

وهذه ظاهرة حقيقية يؤسف لها . ولكن لا ينبغي ان ننسبهـا لمنطلق غربي في التفكير ولا للرفض العملي لفكرة الوحدة او وحـدة الوجود العربي بمقدار ما يجب ان نرجعها الى حقيقتها ، وهي التهاون فـي تنسيق النشاط الفكري وفـي التعاون بين مراكـز الحضارة كالجامعات والمجامع ودور النشر واجهزة التثقيف والاعلام . الفكر الغربي لا يعرف هذه الحدود . ويمكنك ان تقرأ الكتاب الانجليزي او الفرنسي في اي بقعة من العالم في نفس الاسبوع الذي يصدر فيه في باريس او لندن مثلا ، ولكن لا يمكنك ان تقرأ حتى كتابك في المغرب لو صدر في بيروت او الكويت مثلا الا بالصدفة . ومثل ذلك يقال عن الحوار الحضاري على النطاق العربي .

المشكلـة اننا لم نجهز انفسنا بعد للحياة في العصر الحضاري الحديث . ولا ينبغي ان نعلق تخلفنا في ذلك على المنطلق الفكـري الغربي .

ثانيا حينما قال :

« ان ما حدث نتيجة للوجـود الاستعماري السياسي والفكري وتغلب التفكير الغربي ان الاوطان العربية قبلت اشكالا مـن السيطرة السياسية ونظريات الحكم المستمـدة من الفكر الغربـي الليبرالي والفاشي والماركسي منه ، ولم يعد للفكر السياسي العربي الاصلي اي انعكاس في الحكم في العالم العربي الا فـي المناطق التي ننعتهـا بالتقليدية والمشيخية . فان كان هناك حوار معاصر حول مستقبل الحاكم والمواطن في هذا الوطن او ذاك فانني لا ابالغ ان قلت بان هذا الحوار يقتصر اولا على تلك الفئات التي تثقفت غربيـا او تلـك التنظيمـات السياسية التي استلهمت هذه الفكرة » ليخلص الى هـذا التاكيد : « الواقع ان المفكر العربي لم يعد الى التاريخ العربي ليدرس ويوضح الاسس الاشتراكية لمجتمع عربي سابق ، وكانه باستخدام شعار معين اثبت الاصول التاريخية للفلسفة الغربية المستوردة » .

في هذه الفقرة كثير من النظريات واستنتاجات لست على وفاق مع الدكتور ابراهيم حولها :

اولها : ان تغلب التفكير الغربي هو الذي جعل الاوطان العربية تقبل اشكالا من السيطرة السياسية والنظريات الليبرالية والماركسية. هذه الفكرة يمكن ان تقال في عالم معزول لا يعيش عصره . والعـالم العربـي لا يمكن ان يكون معزولا عـن التيـارات العالميـة المذهبيـة والسياسية . فلا مندوحة له وهو يقرأ تاريخ اليونان ان يعرف شيئا عن الانظمة الديمقراطية عند اليونان او عن سيادة القانون عند الرومان، فاحرى حينما يعايش نظم الجمهوريات الفرنسية المتعاقبة او النظـام الديمقراطي الانجليزي او نظام الاممية السوفييتي او الحزب الوحيد في الديمقراطيات الشعبيـة الشرقية ، ولا مندوحة لـه عن ان يتاثر بالليبرالية الامريكية او بالماركسية كمذهب فلسفي وكنتاج حضارة فكرية .

القضية ليست قضية استعمار او تأثر بالفكر الغربي بمقدار ما هي قضية معاصرة ولا اظن الدكتور الا متفقا معي في ان حرصنا على التراث الحضاري والفكري والفني لا يمنعنا من ان نعيش عصرنا ، وان نتعامل مع المنطلقات الحضارية لهذا العصر ، كما لو كانت منا والينا . ذلك لان القيم الحضارية الاصلية تختفي فيها الشرقية والغربية ، فهي قيم انسانية او اصبحت كذلك . ولهذا فهي ملك لنا جميعا ، اذا اقتبسنا منها - وليس لنا محيد - فليس ذلك أن الفكر الغربي الاستعماري ما يزال مهيمنا علينا . ولكن الاقتباس ليس معناه الاندماج والتعبد واقفال الفكر دون الاختيار السليم وتجاوز المعطيات التي قد لا تصلح لهذا المجتمع او ذاك والتخلص من التجارب - حتى الفكرية منها - المتجاوزة والتي برهنت عن فشلها .

وثانيها حين يقول : « لم يعد للفكر السياسي العربي الاصلي اي انعكاس في الحكم في العالم العربي » . أو حين يقول : « ان المفكر العربي لم يعد الى التاريخ العربي ليدرس ويوضح الاسس الاشتراكية لمجتمع عربي سابق » .

وانا لا اعرف فكرا سياسيا عربيا اصيلا يصمد للبقاء بشكله القديم في العصر الحاضر . فكل نظريات الحكم التي عرفها العرب والمسلمون اندمجت واختلطت بالانظمة الجديدة على اختلاف اشكالها . وحين نقتبس من الغرب فنحن لا نلغي تراث العرب الفكري في السياسة والحكم ، لان شورى النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه وعدالة العمرين يمكن تحقيقها جميعا مع الاشكال الديمقراطية البرلمانية مثلا ، ولا نكون في ذلك غربيين اكثر منا عربا او شرقيين . وبعادلية المسلمين الاقتصادية والاجتماعية تنشر ظلالها على الاشتراكية المعاصرة ، ولكن لا يمكن العودة الى مجتمع عربي سابق الا اذا الغينا الزمان وعشنا منطوين على انفسنا . والتفتح الحضاري لا يسمح لنا بذلك .

نعم من الجائز ان تكون لنا انظمتنا الديمقراطية مثلا التي تتفق مع حاجياتنا وتساهم في النهوض بمستوى الحكم عندنا على اسس عربية اسلامية لتخرجه من الانظمة الاقطاعية والقبلية والطائفية والعسكرية لتكون للشعب كلمته . والفكر الغربي لا يمنعنا من ذلك ، ان لم يكن يساعدنا على اجتياز عتبة الماضي المظلم والحاضر المنحرف المضطرب .

ثالثا : احب ان اوضح ان هناك فرقا بين الاستمداد الحضاري والفكري من الغرب وبين ما صنعه الاستعمار حينما حل ببلادنا . ولهذا فانا متفق مع الدكتور ابولغد حينما يقول : « ان محاولات استئناف النشاط الفكري والسياسي سبقت الوجود الاستعماري في المنطقة ، وكان للوجود الاستعماري اثر سلبي على هذه الحركات الاصيلة بحيث انه شوهها وحول وجهتها واهدافها وسلبها اصالتها » .

فقد اوقف الاستعمار على الاقل تطور انظمة الحكم في العالم العربي جميعه والامثلة موجودة في بحث الدكتور ابراهيم اضيف اليها مثالا واحدا غفل عنه ، هو الحركة الدستورية الديمقراطية التي قامت في المغرب على يد جماعة من المثقفين الذين اشترطوا لمبايعة السلطان عبد الحفيظ سنة ١٩٠٨ عدة شروط ، منها الرجوع الى الامة والبعد عن الحكم الفردي المطلق ، والوقوف في وجه الاستعمار والجيش الاستعماري الذي كان قد اخذ يهاجم المغرب من اطرافه على الحدود الجزائرية ، وفي شواطىء الدار البيضاء . ثم وضعوا مشروع قدموه للسلطان ليصادق عليه ، ويؤكد هذا الدستور استقلال المغرب ، والحريات العامة ، وحرية الراي والتعبير والنشر ، والزامية التعليم ، والمساواة في الحقوق والواجبات وضمان العدل ، كما ينظم السلطات بين مجلس الامة والسلطان وغير ذلك من الاسس الديمقراطية . وقد فاجأ الاحتلال المغرب قبل تنفيذ هذا الدستور وبداية المرحلة الديمقراطية . واحتجنا الى اكثر من نصف قرن لنسمع بمشروع دستور آخر للمغرب . وما يزال الوضع الديمقراطي مضطربا غير مستقيم .

وكان الاستعمار الغربي هو السبب .

هناك اذن عصا وضعها الاستعمار في دواليب التطور الحضاري في الوطن العربي . ولكن ليس المسؤول عنها الفكر الغربي الذي تسرب الى الوطن العربي ، ومنه استمد هذه الانظمة والتفكير فيها ، بقدر ما هو مسؤول الاستعمار الغربي وفرق بين الرأيين .

رابعا : يذهب الدكتور ابولغد الى أن التجزئة السياسية التي احدثها الاستعمار قبلتها ومارستها الحركات الوطنية التي استلمت الحكم في هذه البلاد .

ورغم انني من الوحدويين العرب ، ومن الذين ناضلوا في سبيل وحدة المغرب العربي منذ الاربعينات ، ورغم ان بلادي المغرب كانت من اشقى البلاد العربية التي اصابها الاستعمار بالتفتت والتمزيق فقسمت الى دول واقتطعت منها اجزاء وما يزال الاستعمار يحتل اجزاء منها ، رغم ذلك كله فاني اعتقد ان الاستعمار ليس مسؤولا عن التجزئة السياسية في الوطن العربي . فلم يكن هذا الوطن في يوم ما وحدة كاملة حتى في عهد الخلافة العباسية . حقا لقد مر الوطن العربي بوحدات اقليمية . المغرب العربي في عهد المرابطين والموحدين وبعض فترات المرينيين، مصر والشام في عهد الايوبيين وعهد محمد علي وابنه ابراهيم ، بلاد الشام في كثير من عهود التاريخ . وحقا ان الامبراطورية العثمانية وحدت البلاد العربية في مجموعة ولايات ، ولكن كل ذلك لم يعط الطابع الوحدوي السياسي لهذه البلاد جميعها . ولهذا فالوحدة التي عرفها الوطن العربي هي الوحدة الفكرية الثقافية الحضارية ، الدينية اللغوية ، وهي بدون شك اقوى من الوحدة السياسية او هي السبيل الى تحقيق الوحدة السياسية او اردنا ذلك . وهذه الوحدة لم يستطع الاستعمار ان يقضي عليها ، ولم يستطع الفكر الغربي الذي احيى النزعات الاقليمية كالفرعونية والبربرية والفنيقية والزنجية .

معنى هذا ان الحركات الوطنية التي استلمت الحكم بعد الاستعمار لم ترث واقعا استعماريا تبنته ولم تحاول تغييره ، ولكنها ورثت واقعا تاريخيا - ان صح التعبير - ستنجح في تغييره لو تبنت الامة العربية فكرة حضارية جديدة تقوم على اساس الامة العربية بالمعنى الحضاري الثقافي الفكري الاقتصادي لهذه الامة ، الا بالمعنى العرقي .

فماذا نريد ان نكون وما هي الحضارة التي نريد ان نبني . هذا هو جوهر الازمة .

نحن لا نستطيع ان نتخلص من كل هذه المظاهر الحضارية التي وفدت علينا مع الغرب بكل سيئاتها التي عرفنا وبكل محاسنها التي تغري . ولا نستطيع ان ننهزم امام التحدي الحضاري الذي واجهنا مع الاستعمار ، ولا نستطيع ان نتخلص من ماضينا وتراثنا ومفاهيمنا للحياة ، ولكنا لا نستطيع ان نتقوقع حول هذه المفاهيم القديمة حتى لو اردنا ذلك .

هناك صدام بين التراث كما ورثناه في مظاهره الفكرية والاجتماعية والابداعية الفنية من ادب ورسم وموسيقى وفنون شعبية، وبين المعاصرة الحضارية كما وردت علينا من الغرب والشرق . وهناك صدام بين الانظمة التقليدية التي ورثناها في الحكم وفي الاقتصاد ، وبين الانظمة الحديثة المتمثلة في مظاهرها الديمقراطية الغربية او الدكتاتورية المقنعة ، او الديمقراطية الاجتماعية ، وفي مظاهرها

د . عبد الجبار عطيوي

الاستعمار وازمة التطور الحضاري في الوطن العربي

يمر العالم العربي بمرحلة تحولات اجتماعية واقتصادية عديدة تحمل فيها القوى الوطنية والقومية على التأثير في الاحداث باتجاه تبديل الاوضاع المتخلفة التي اوجدتها السيطرة الاجنبية خلال فترة طويلة من الزمن ، والقضاء على حالة التخلف والتجزئة ،واضعة نصب عينيها مستلزمات التطور الحضاري الحديث ، المادية والروحية ، مقتدية بالمحتوى الانساني والجوانب المضيئة في التراث القومي والحضارة العربية ، وفي خط معاكس لمخططات الاستعمار التي ترمي الى طمس مقومات الامة العربية وعزلها عن ماضيها المجيد لفرض الابقاء على حالة التجزئة القائمة حاليا والتي اوجدها الاستعمار وغذاها لكي يحافظ على اطول امد ممكن على سيطرته ومصالحه امتيازاته .

لقد عاشت الامة العربية منذ ما زوال الدولة العربية الكبرى عبر مئات السنين داخل اطار دويلات واقطار مختلفة ذات ظروف واوضاع متباينة ادت في نهاية الامر الى الخضوع الى السيطرة العثمانية التي دامت اكثر من اربعة قرون تميزت فيها المجتمعات العربية بحالة من الركود الفكري والاجتماعي والسياسي وضعها بمعزل عن التطور التاريخي للمجتمع الانساني، فاوجدت بذلك المظاهر الاولية لحالة التخلف التي نعاني منها حاليا .

ان السيطرة العثمانية بمجملها كانت سيطرة ذات اساليب استغلالية بدائية ، لانها كانت قائمة على نظام اقطاعي قبلي يخضع لاقلية مترفة تستند بالاساس الى جباية الضرائب بمختلف الاساليب دون استثمار واسع ومنظم للموارد الهائلة الموجودة بحوزتها في البلدان الخاضعة لها .

وكان من شروط بقاء هذا النظام على الصعيد الاجتماعي محاربة التطور الفكري والحريات العامة والتعليم ، والعمل على اشاعة الامية وضرب اي اتجاه للتحرر الفكري والسياسي.

ان هذه السيطرة العثمانية ادت الى عزل العالم العربي عن حركة النهضة الاوروبية وما صحب ذلك من نهوض وتطور في اوربا في مختلف النواحي العلمية والاجتماعية والسياسية والفكرية، هذا العزل الذي دام حتى القرن التاسع عشر حين بدأت الاتصالات الاولى باوربا وبالحضارة الاوربية بسبب تطور النظام الراسمالي الاوربي ونزعة الدول الاوربية في التوسع والسيطرة العالمية ، وبسبب التفسخ العتيد في النظام العثماني .

ان بداية الاتصال بالنهضة الاوربية في القرن التاسع عشر قد ساعدت بعض المثقفين والضباط العثمانيين في الداخل والخارج على تحسس واقع التطورات العالمية الجديدة وعلائم الانهيار في الامبراطورية العثمانية ، فبادروا الى التجمع حول اهداف سياسية تطمح الى اجراء تحولات دستورية وادخال نظم حديثة للحد من الاستبداد والبروقراطية المركزية لترميم النظام الاستغلالي القائم . وكانت اهم هذه التجمعات هي « جمعية الاتحاد والترقي » التي نجحت اخيرا في اجراء بعض التحويلات بهذا الاتجاه في جهاز الدولة ، غير انه يحدث كثيرا في التاريخ ان ترفع فئة ما سدادة القنينة لينطلق قمقم لم تحسب له حسابا . وهكذا كان الامر في هذه الحقبة ،اذ ان دخول التيارات الاوربية الحديثة قد ادى الى الاسراع في نشوء افكار السيطرة الطبقية الجديدة لدى الفئات ذات الوعي في هذا الصدد، ومن ثم الفئات التي اخذت ترتبط بالاساليب الجديدة في الاستغلال الراسمالي . وبعدئذ ، شاءت هذه الفئات ام أبت ،ادت التطورات التقدمية النسبية والمحدودة التي اوجدتها افكار جمعية الاتحاد والترقي الى نشوء وتطور الافكار القومية الشوفينية التركية التي تدعو الى السيطرة التركية على جميع شعوب الامبراطورية العثمانية ، اي العودة الى الاستبداد بأسلوب جديد . كما ادت بالمقابل الى نشوء وتطور الافكار القومية للشعوب المسيطرة عليها وخاصة الشعوب العربية التي تدعو الى الانعتاق من السيطرة التركية وايجاد الدولة القومية العربية ، وذلك كرد فعل للتيار القومي الشوفيني التركي وكذلك نتيجة للتأثيرات الهامة للافكار الاوربية التي توغلت في عقول المثقفين بسبب الاتصال باوربا ، ونتيجة التوغل الاوربي في المناطق العربية ، وهكذا اوجدت التطورات الداخلية في الامبراطورية العثمانية ، وبالتأثر بالعوامل الخارجية شروط زوالها وانهيارها الحتمي، فبعد ان انحرفت جمعية الاتحاد والترقي عن اهدافها الاولى ونكثت بعهودها للشعوب غير التركية اخذ الاتجاه المؤيد للجامعة الاسلامية العثمانية ضد النفوذ الاوربي يضعف بسرعة في الوقت الذي اخذ ينمو ويسود الاتجاه العربي الداعي الى الانفصال التام عن الدولة العثمانية ، اي تقويضها وخلق دولة عربية قومية .

وفي هذا الوقت ايضا كان الاستعمار الاوربي الامبريالي الناشيء يرقب الاوضاع ويتدخل باتجاه اضعاف الدولة العثمانية لاقتسام « الرجل المريض » ، وزادت اتصالاته بطرق متعددة بالحركات المناهضة للسيطرة العثمانية . ان توجه الاستعمار الاوربي الى البلاد العربية وقت ذاك كان بسبب الموقع الاستراتيجي الهام الذي تحتله البلدان

العربية ، لانها تشكل الجسر الرئيسي الذي يربط كلا من افريقية واسيا باوربا ويجدر بالذكر انه كان لمصر اهمية خاصة بالنسبة للمستعمرين في هذا المجال .

ان الدول الاستعمارية كانت تطمع بقوة في السيطرة على قارتي آسيا وافريقيا وقد شجعها على ذلك ضمور الدولة العثمانية وعجزها عن الدفاع عن حدود أمبراطوريتها .

وبالاضافة الى الموقع الاستراتيجي للبلدان العربية فان اطماع الدول الاوربية كانت تتوجه اليها ايضا لتأمين اسواق جديدة لمنتجاتها الصناعية وللحصول على مصادر جديدة للمواد الاولية . فكانت البلاد العربية مركز نشاطات اقتصادية مختلفة تمثلت في شركة الهند الشرقية البريطانية وغرفة مرسيليا التجارية وغيرها من المؤسسات الاقتصادية . وتوافد على البلاد العربية رجال الاستخبارات والمبشرون والسواح ، وكان التنافس على اشده بين الدولتين الاستعماريتين العظميين فرنسا وبريطانيا والذي بدأ منذ الحملة الفرنسية المعروفة على مصر من ١٧٨٩ - ١٨٠١ ، وشرعت بريطانيا في السيطرة على مضايق الخليج العربي واقاليمه منذ اوائل القرن التاسع عشر . وكان التسابق الاستعماري للسيطرة على آسيا وافريقيا عاملا اساسيا في حفر قناة السويس مما زاد من اهمية مصر بالنسبة للدول الاستعمارية .

ان التدخل التدريجي الاقتصادي الاوربي قد نشأ وتوسع في اواخر عهد الدولة العثمانية بسبب تأخر هذه الدولة وفقرها للامكانات الهائلة للدول الاوربية وخاصة فرنسا وبريطانيا والمانيا .

وهكذا نشأت مناطق نفوذ لهذه الدول في البلدان العربية حتى قبل زوال الدولة العثمانية ، وكان حصول المانيا على مشروع سكة حديد برلين - بغداد قد منحها موضع قدم راسخ في المنطقة .

وبعد ان ازداد التنافس بين الدول الاستعمارية على تقسيم العالم حدة قامت الحرب العالمية الاولى بين فرنسا وبريطانيا من جهة وبين المانيا من جهة اخرى التي تحالفت مع الامبراطورية العثمانية متخذة من هذا التحالف طريقا لوراثتها بدلا من الحرب التي اختارها الطرف الاخر . وقد وجدت بريطانيا خاصة وكذلك فرنسا في الحركة القومية الناهضة خير حليف ضد الدولة العثمانية ، فبذلت لها الوعود واملتها في تحقيق اهدافها وخاصة مع قيادتها الرسمية آنذاك المتمثلة بالشريف حسين الذي قام بالثورة العربية في الحجاز للانفصال عن الدولة العثمانية وتأسيس الدولة العربية .

ان الثورة العربية كانت حركة استقلالية عامة ، غير اقليمية ، ساهم فيها الوطنيون العرب من الاقطار العربية المختلفة على امل الحصول على استقلال العرب واسترداد حريتهم والتخلص من السيطرة العثمانية التي استمرت عدة قرون .وكان للثورة العربية دور كبير من الناحية العسكرية في مساعدة قوات دول الوفاق ضد الدولة العثمانية. وقد جاء في تقرير وزارة الحربية البريطانية عن العمليات العسكرية في ٢٨ تموز ١٩١٨ ما يلي :

« لولا العرب لما تمكن الانكليز من احراز النصر والتقدم في ساحة معارك طولها ١٠٠٠ كم عطل العرب فيها اكثر من ٤٠ الف مقاتل تركي ». كما ان الثورة العربية قد افسدت مخططات الالمان وسدت منافذ البحر الاحمر والمحيط الهندي اذ كانت المانيا تامل في ان تستخدم تحالفها مع الدولة العثمانية لايجاد جسر بين المستعمرات الالمانية في شرق افريقيا والمانيا .

غير انه بينما كانت المفاوضات تجري بين العرب والانكليز خلال الحرب على اساس الاعتراف للعرب باستقلالهم مقابل الثورة على العثمانيين وانضمامهم الى جانب دول الوفاق وعلى اساس تنفيذ الوعود التي اعطيت لهم ، كان الانكليز والفرنسيون يجرون فيما بينهم مفاوضات سرية لاقتسام البلاد العربية وتوزيع ممتلكات الدولة العثمانية . وقد اسفرت هذه المفاوضات عن اتفاقات تناقض العهود التي قطعوها للعرب،

وكان على راس هذه الاتفاقات الاتفاق المعروف بمعاهدة سايكس - بيكو التي قطعت أوصال البلاد العربية وحالت دون قيام دولة واحدة للعرب. وبالاضافة الى ذلك جاء مشروعهم الرامي لاقامة قاعدة استعمارية في فلسطين تقوم عليها دولة صهيونية ذات خطط واهداف بعيدة المدى ترمي الى التغلغل في الاقطار العربية والسيطرة عليها وتعمل على فصل المشرق العربي عن مغربه وفقا لمقتضيات مصالح الاستعمار في هذه المنطقة .

ان صراع القوى الاستعمارية من اجل السيطرة على الاقطار العربية كان احد الاسباب الرئيسية لقيام الحرب العالمية الاولى . وخلال الحرب فرضت الوصاية الانكليزية - الفرنسية المشتركة على العالم العربي ، وتحولت مصر الى مستعمرة تابعة لبريطانيا وجرت السيطرة على شبه الجزيرةالعربية ،فاحتلت القوات البريطانية العراق وفلسطين وسوريا .

ان الولايات المتحدة الامريكية التي لم تحصل على اية منطقة للنفوذ ولم يتسن لها الاشتراك في اقتسام البلاد العربية قد اختارت طريقا يهدف الى ابعاد الدول الاوربية عن الشرق الاوسط واقتسام مناطق النفوذ من أجل ايجاد مواقع قدم لها في هذه المنطقة ، وذلك باصدار الرئيس ولسن رسالته المعروفة « بالبنود ١٤ » الموجهة الى الكونغرس الامريكي في ٨ كانون الثاني عام ١٩١٨ والتي ضمنها الدفاع عن الديمقراطية والانسانية واحترام ارادة الشعوب وحريتها واستقلالها واعلانه عن رفضه لكافة المعاهدات السرية التي عقدت لتقسيم مناطق النفوذ وتجزئة اراضي الامبراطورية العثمانية بين الدول خلافا لارادة شعوبها .

وكان من بين التصريحات الرسمية الهامة والتي اشارت علنا الى تراجع بريطانيا عن وعدها للعرب بحقهم في ايجاد دولة واحدة هو التصريح الذي اطلقه وزير خارجية بريطانيا في حزيران عام ١٩١٨ ردا على الاسئلة التي وجهها اليه بعض القادة السياسيين السوريين حول موقف بريطانيا تجاه العرب فاعلن ان بريطانيا تعترف باستقلال الاراضي التي حررها العرب من الظلم العثماني بأيديهم ، ويقصد بذلك الحجاز التي لم تكن على اي حال تغري المستعمرين في ذلك الحين باحتلالها ، اما الولايات او الاقطار التي حررها الانكليز ، ويقصد بذلك فلسطين وجنوب العراق ، فانها سوف تعمل على اقامة انظمة بموافقة واختيار الشعوب القاطنة في هذه المناطق نفسها ، وانها ، اي بريطانيا، سوف تقاتل من اجل حرية واستقلال الولايات والاراضي التي لا زالت تحت سيطرة العثمانيين ، ويقصد بذلك سوريا وشمال العراق .

نرى من ذلك ان كافة القوى المتحاربة والمتصارعة كانت تهدف في الحقيقة الى الهيمنة والسيطرة على الاقدار العربية ، وليس كما ادعت ووعدت على مساعدتها في نيل حريتها واستقلالها .

ورغم كل ذلك استمر القادة العرب في تعلقهم بالامال الوهمية التي وعدهم بها قادة الدول الاوربية ، واعتبروا ان لا طريق لديهم سوى التعلق بدبلوماسية هذه الدول لتحقيق اهدافهم ، وعقدوا آمالهم على مؤتمر فرساي عام ١٩١٩ الذي يعتبر من نتاج وتفكير الدول المنتصرة لاضفاء الصفة الشرعية على تقسيم مناطق النفوذ ، وفي هذه الاثناء ظهر عامل جديد ذو اهمية فائقة اثر بشكل حاسم على اتجاه الصراع بين القوى الاستعمارية وكيفية تقسيم البلاد العربية ، الا وهو اكتشاف النفط ، هذه المادة الحيوية للغاية بالنسبة للصناعة الراسمالية النامية، فقديما كان الموقع الاستراتيجي هو الذي يدفع الدول الاستعمارية الى الاهتمام بالمنطقة العربية . اما اليوم فقد اضيف هذا العامل الجديد الذي اخذت اهميته وخطورته تزداد تعاظما مع الايام ، فتكالبت الاحتكارات النفطية العالمية للسيطرة على اكبر جزء ممكن من هذه المنطقة لوجود احتمالات كبيرة لإحتوائها على كميات هائلة من النفط في اراضيها .

وبعدئذ ، وبسبب تطور الوضع العالمي ككل ، وارتفاع الوعي ، ونمو الحركات الوطنية ، وازدياد التنافس بين الدول الاستعمارية استطاع عدد من البلدان العربية الحصول على الاستقلال السياسي الشكلي ، وظهرت بعض الدول العربية المستقلة كالعراق ومصر مثلا . الا ان السيطرة الاقتصادية قد بقيت في واقع الامر ، بين المصالح الاستعمارية الاوربية تنفذها وترعاها فئة من الحكام العرب المستقلين شكليا .

ان القوتين العظيمتين اللتين اقتسمتا خلال هذه الحقبة ، البلاد العربية هما بريطانيا وفرنسا . اما المانيا فقد خرجت من الحرب مهزومة وخسرت مناطق امتيازاتها وتهدم اقتصادها ، واهتز نظامها السياسي والاجتماعي في الداخل ، فلم يكن بمستطاعها التوغل في هذه المنطقة، او اية منطقة اخرى في الواقع . اما الولايات المتحدة التي لم تشترك عمليا في الحرب ، فقد كانت بعيدة عن نطاق الصراع في الشرق الاوسط ، وكانت مهتمة بشكل خاص باسواقها الداخلية الواسعة ، وكذلك باسواق امريكا اللاتينية ، على انها كانت تحاول الحصول على ما امكن من حصص فيما يتعلق خاصة بمصادر النفط من حليفتيها بريطانيا وفرنسا .

غير ان قانون التطور اللامتساوي للبدان الراسمالية قد ادى خلال سنوات ما بين الحربين الى نمو الطاقة الصناعية الانتاجية لالمانيا الهتلرية نموا كبيرا لا يتناسب وحدود امكاناتها الداخلية والخارجية ، هذا مع الاخذ بنظر الاعتبار انفصال ٦/١ الكرة الارضية المتمثلة بالاتحاد السوفييتي عن النظام الراسمالي العالمي ، واتمام تقسيم العالم بين الدول الاستعمارية ... كل ذلك قد ساعد على تعاظم الازمة العامة للنظام الامبريالي العالمي وشدد من حدة التنافس بين الدول الاستعمارية حتى اندلعت الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ .

وكانت نتيجة الحرب خسرانا مبينا لالمانيا الهتلرية ودول المحور ، وللافكار الفاشية والشوفينية ، وظهر الى الوجود ميزان جديد للقوى العالمية . فبالاضافة الى بروز دول اشتراكية متحالفة مع الاتحاد السوفييتي ، خرجت الولايات المتحدة من الحرب بخسارة اقل بالنسبة لخسارة حلفائها فوجدت نفسها في مركز يمكنها من فرض سيطرتها وتوسيع مدى استعمارها الاقتصادي على حساب حلفائها الانكليز والفرنسيين .

وقد شهدنا بشكل جلي في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية تعاظم النفوذ الامريكي وتوسع مناطق امتيازاته وخاصة النفطية منها في البلاد العربية والشرق الاوسط على حساب المصالح الانكليزية والفرنسية .

ان هذا السرد الموجز لتاريخ السيطرة الاستعمارية على البلاد العربية يبين بأن القوى الاستعمارية كانت خلال هذه الحقبة تتصارع فيما بينها على اقتسام وطننا العربي والسيطرة على خيراته . ومن الواضح ان من اركان دوام هذه السيطرة وتعزيزها هو الابقاء على حالة التخلف والتجزئة في الوطن العربي ، لكي يبقى ضعيفا ومفككا وعاجزا امام هذه القوى الاجنبية . وان اي مسح بسيط للاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم العربي خلال هذه الفترة يبين بجلاء كيف كانت توضع العقبات باشكال مختلفة للابقاء على الفقر والجهل والامية ونشر الافكار اللا ابالية والانهزامية والتفريقية ، وتشجيع الخرافات والاوهام واللاعلمية والمظاهر الاجتماعية المتخلفة الاخرى كاللااخلاقية والوصولية والبروقراطية ، وانعدام الانظمة الديمقراطية ومحاربة الحريات العامة ومنع تطور الصناعة الوطنية والزراعة الحديثة وغير ذلك من آفات لمسناها ونلمسها في مجتمعاتنا العربية المعاصرة .

غير ان تاريخ هذه الحقبة ليس فقط تاريخ الاستعمار والصراع الاستعماري والسيطرة الاستعمارية ، بل هو من الجانب الاخر تاريخ نمو الوعي الوطني والقومي وتعاظم الحركات الوطنية وقيام الاحزاب الوطنية وانبثاق الثورات التحررية واخيرا نشوء وقيام دول عربية متحررة ذات برامج سياسية واقتصادية واجتماعية متقدمة .

واذا كان هناك من يدعي بان للاستعمار فضلا في هذه التغيرات فانه فضل الظلام الذي يجعل النور يبدو ساطعا ، وفضل الظلم الذي يدفع الى الثورة ، وفضل الاستبداد والاستعباد الذي يوحد المستعبدين ويدفع بهم الى طريق الحرية .

اما المشاريع الاقتصادية والمؤسسات التعليمية التي انشأها الاستعمار في بلادنا كمشاريع النفط وسكك الحديد والكهرباء والمدارس فقد كانت بالاساس لغرض خدمة مصالحه الاقتصادية وتربية كادر في خدمته وسيط لادامة الانظمة السياسية التي تخدم مصالحه وترسخ هذه الاوضاع المتخلفة .

واذا كان لهذه المشاريع من مردودات ايجابية فهي على الضد من ارادة الاستعمار وبالرغم منها ، فقد حاول الاستعمار ويحاول تحديدها الى اضيق نطاق ممكن بالارهاب والخداع والاغراء وغيرها من الوسائل اللاانسانية .

بين هذا يتضح ان حركة الانبعاث القومي العاصرة هي نتيجة حتمية للصراع العنيف والطويل والمتعدد الوجوه ضد السيطرة الاستعمارية خلال فترة تاريخية كاملة .

ان الاستعمار لم ولن يلق السلاح فهو يحمل اليوم بمختلف الاساليب وتحت واجهات جديدة لايقاف عجلة التطور الاجتماعي المنطلقة الى امام في بلادنا العربية في مختلف المجالات . هذا التطور الذي يهدد الاستعمار بانفلات المنطقة من قبضته الى الابد . وعليه فعلى الضد من المخططات الاستعمارية ينبغي ان يكون شعار المخلصين دائما التقدم في مختلف المجالات ضد الركود او التخلف ،العلم ضد الجهل، الوحدة ضد الفرقة ، التضامن ضد التجزئة ، الحرية والديمقراطية ضد الاستبداد والديكتاتورية ، الاعتزاز بتراث حضارتنا العربية ومقومات امتنا العربية دون ان ننفصل عن الحضارة الانسانية مما يؤدي بنا الى العزلة والانطوائية ، وهو امر لا يتفق مع مطامح نهضتنا الحديثة .

وان من بين الرسائل التي تعيننا على القضاء على حالة التخلف الحضاري السائدة في العالم العربي والتي اوجدتها السيطرة الاستعمارية ما يلي :

١ ـ تحرير الاقتصاد العربي من كل سيطرة استعمارية وخاصة البترول .

٢ ـ ايجاد سياسة اقتصادية متناسقة بين الاقطار العربية في جميع المجالات .

٣ ـ الاعتماد على العلم والتكنولوجيا ، وتشجيع البحث العلمي في كل ميدان من ميادين الحياة .

٤ ـ وضع امكانيات الامة العربية وثرواتها الهائلة في خدمة التطور الحضاري والنهوض بالمستوى المعاشي للجماهير التي هي المالكة الحقيقية وصاحبة الحق في هذه الثروات .

٥ ـ احترام حريات الجماهير وتشجيع مساهماتها في عملية التطور وتوسيع وتعزيز الانظمة الديمقراطية .

٦ ـ القضاء على الجهل والامية بوضع خطط علمية مدروسة بين الاقطار العربية .

٧ ـ تبادل الخبرات والتجارب في المجالات العلمية والثقافية بين الاقطار العربية .

٨ ـ ايجاد وتطوير اجهزة قومية تلائم المرحلة التي تمر بها الامة العربية لتنسيق نضالها ضد الاستعمار ومن اجل التقدم والوحدة .

ان النضال الذي تخوضه الجماهير العربية بكافة احزابها وقواها الوطنية والقومية يتعرض اليوم الى تحد مباشر من قبل الاستعمار والصهيونية ، ويتطلب هذا النضال وحدة هذه القوى لكي تستطيع ان تصد المؤامرات والاطماع الجديدة في هذا العالم العربي مستندة الى الجماهير ذاتها كمنطلق اساسي في نضالها .

احمد بهاء الدين

تعليق على بحث دور الاستعمار في التخلف للدكتور عطيوي

ان البحث الذي قدمه الدكتور عبد الجبار عطيوي عن دور الاستعمار في التخلف الحضاري الذي تعاني منه الامة العربية ، بحث كامل وموجز ومحكم ، ولا اظن ان هناك مجالا لاي اضافة هامة ، الا اذا شئنا ان ندخل في ذكر تفاصيل اعتقد اننا نعرفها جميعا عن آثار الاستعمار في شتى مجالات حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية .

علما انه قد يمكن اضافة بعض النقاط التي ترتبط بما نراه من زوال الاستعمار بوجه عام من جهة ، او بما نتوقعه من استمرار علاقة القوي بالضعيف في تشكيل النمو الحضاري من جهة اخرى .

فنحن حين ننظر الى الكتابات العربية خلال عشرات السنين الماضية بوجه عام ، نجد انها لم تقصر في ذكر متاعب الاستعمار ، في الدور الذي قام به عبر اشكاله المختلفة . ولكنني اخشى دائما من ان الانصراف الى تحليل هذه الاسباب الخارجية كان كبيرا لدرجة ربما ادت الى تقصير الفكر العربي في النظر الى الداخل او في تحليل اسباب التخلف الخاصة بنا ، والتي سهلت للاستعمار دوره . ومن علامات النضج اننا نرى تحولا في هذا المجال ، واننا بدأنا نحلل اوضاعنا المتعلقة بنا ، وهذه الندوة دليل على ذلك .

لقد كان سهلا على كثيرين من المفكرين العرب في مرحلة معينة ، ان يسقطوا كل اسباب الازمة العربية على العالم الخارجي . ربما لان هذا كان يريحهم من عناء المواجهة الحقيقية للاسباب الكامنة في مجتمعنا العربي ذاته ، ولانه ايضا لا يضعهم في موضع التصادم الحاد مع كثير من القيم والمعتقدات والرواسب السائدة في مجتمعاتنا . كذلك كان هذا التركيز على الخارج ، في ظروف كثيرة ، مريحا للسلطة في معظم البلاد العربية ، لانه يخفف من مسؤولياتها التي عليها ان تتحملها او يبرر للناس عجزها وجمودها .

لقد تفكك المجتمع العربي وبدات سلسلة اضمحلاله من داخله قبل ان تهجم عليه الغزوات المختلفة التي اكملت اخضاعه ، وان دراسة اسباب انحلال الحضارات المزدهرة لهي دراسة مثيرة وهامة وصعبة لتلك المظاهر التي تستعصي احيانا على الفهم . ولا اظن ان القول بان تمزق الدولة الاسلامية الى دويلات متصارعة يكفي لحل المشكلة . ان هذا طبعا صحيح ولكنه مظهر من مظاهر الاضمحلال . ولكن قيم الحرية والعدل والبحث كانت قد انزوت لتحل محلها قيم الاستبداد والطغيان واغلاق ابواب الاجتهاد . وتكوين التفسير الديني لرغبات الحكام كان قد صار ظاهرة عامة ، وحدث هذا قبل غزو الاستعمار لنا ماديا بوقت طويل .

اقول هذا لانني اعتقد ان من المفاتيح التي لا بد منها من اجل التقدم العربي ان نعيد دراسة وكتابة التاريخ العربي والاسلامي ، دراسة نقدية حديثة . ولا اقصد بهذا مجرد ذلك العدد من المؤلفات العلمية لبعض اساتذتنا . ولكنني اقصد ان هذا التاريخ الذي يبلغ اكثر من ١٤٠٠ سنة ، يكاد يكون كله في الذهن العربي العام تاريخا مقدسا ، لا يعرف الناس منه الا صفحاته المضيئة ، ولا يدركون بالتالي الامراض التي دبت فيه وادت الى اضمحلاله . واظن ان التدريس العام في مدارسنا ينهج المنهج نفسه .

ان الاستعمار او رغبة دولة ما في السيطرة على غيرها بأي صورة قديم قدم التاريخ . ولكن الغزو لا ينجح الا ضد مجتمع ضعيف بالفعل، او اقل على اي حال .

فالعرب لم يكونوا في احسن حال حين داهمتهم الغزوات ، بل العكس . فلماذا وما الذي جرى ؟

ان الاجابة على هذه الاسئلة مهم وضروري في هذه المرحلة ، لانه لا يمكن المضي في طريق التحضر دون الانطلاق من فهم هذه الخلفية ودون ان يتقبل مجتمعنا هذا .

وهذا مهم ايضا ونحن نتحدث في مواجهة العصر الحديث عن الاصالة وعن التراث ، وفي اعتقادي ان من اهم اسباب تخلفنا اننا حتى الان لم نحل تلك المعادلة بين الاصالة والتجديد رغم ان البحث بدأ فيها على ايدي مفكرينا منذ قرن على الاقل .وتلك قضية لا شك ستناقش في مواضع اخرى من هذه الندوة . ولكن تراثنا فيه تراث مراحل النهضة والتنوير وفيه تراث مراحل الاضمحلال .وهذا لا بد من فرزه، وهو ما لا يحدث ، انما نرى ان كل كتاب عمره كذا مئة سنة ينشر ويوزع لانه تراث ، بصرف النظر عن البيئة والظروف التي انتجته .

والاستعمار نفسه في العصر الحديث صحيح انه جاء ممتطيا قوته الغاشمة وتفوقه العسكري والمادي والفكري ، ولكنه استخدم في حكم بلادنا كل عوامل التخلف الى اقصى الحدود . ولست اقصد هنا فقط

تلك العوامل المعروفة من الامية والفقر وغيرها ، ولكن ايضا كل النزعات القبائلية والعشائرية الراسخة ، والخلافات المذهبية الموروثة ، بل كان يذكي هذه الخلافات ، التي هي في النهاية معارك فات اوانها وانقضت بواعثها منذ قرون ، بدليل انه حتى بعد رحيل الاستعمار ما زالت هذه النزعات تلعب دورها في حياة كثير من المجتمعات العربية بدرجات مختلفة .

النقطة الثانية التي اود الاشارة اليها هي انه يجب ان نخص الظاهرة الاسرائيلية الاستعمارية بآثار خاصة بها تميزها عن الدور الذي لعبه الاستعمار في اشكاله السابقة ...

لقد عرف العرب منذ تفتحت جفونهم ببطء على حقائق العالم الجديد ، قبل قرنين من الزمان ، عدة صعوبات . وعرفوا صدمة الحملة الفرنسية على مصر التي حملت لهم اول صورة من العالم الحديث ، ومبادىء الحضارة الغربية ، ولكنها حملت معها اول تحريض للقوى الوطنية المصرية ، وبالتالي العربية ضد حكم المماليك والاتراك .

وعرفوا صدمة تحالف دول اوروبا ضد محمد علي ، حين حاول من القاعدة التي انشاها في مصر تحدي الامبراطورية التركية من الداخل ، وفصل جزء كبير من المنطقة العربية عنها . حتى فرنسا التي شجعته وسايرته طويلا ، انضمت في الساعة الحاسمة الى انجلترا وروسيا وغيرها الى جانب الخلافة التركية المتداعية ...

وعرفوا صدمة الاحتلال الانجليزي لمصر سنة ١٨٨٢ الذي لم يتأخر كثيرا عن فتح قناة السويس والذي جاء في لحظة وصلت فيها الوطنية المصرية الى قمة احدى محاولاتها لطرد الحكم التركي والحصول على حقوق دستورية بالمعنى الحديث للشعب المصري ، وكان الهدف تصفية اخر آثار اول محاولة لاقامة دولة حديثة في الشرق . اذ كان على رأس برنامج الاحتلال القضاء على الجيش المصري ، وذلك مصانع الاسلحة والاجهزة على كل المصنوعات المصرية التي كانت تعد شيئا بمستوى ذلك الوقت ، وانهاء كل النضال الدستوري الشعبي الذي كان متقدما على بلاد اوروبية كثيرة في ذلك الوقت .

وعرفوا صدمة الحرب العالمية الاولى ، التي وعدهم الغرب في بدايتها بالاستقلال وباعوهم في نهايتها لانجلترا وفرنسا والحركة الصهيونية العالمية ، وعرف سائر المشرق وقتها ما عرفه المصريون من قبل من انهم امام استعمار اكثر عصرية ، ينتقد حجة الاستعمار التركي الشرعية في الخلافة ، ولكنه اكثر كفاءة واكثر عملا بالتالي بادخال اصلاحات تجعل ادارته لمستعمراته اكثر فاعلية .

لذلك كان رد الفعل العربي بوجه عام ازاء الاحتلال الاوروبي مزدوجا ، فهم يناضلون ضده للحصول على الاستقلال ، ولكنهم كانوا في نفس الوقت يقلدون عادات هؤلاء الاوربيين في بلادهم ويحاولون اقتباسها ، ويصارعون مستعمريهم بحجج مستمدة من نظمهم وقيمهم التي يمارسونها في بلادهم .

اما صدمة اسرائيل فهي من نوع اخر ، لست محتاجا الى شرحه ، فهي تقوم على تشريد شعب من الشعوب العربية واخلاء ارضه والاستيطان الدائم وخلق قومية جديدة مكانهم .

ويهمني هنا من هذه القضية ان اسرائيل جاءت في مرحلة زادت من تشتت العرب الفكري . فهي بكيانها الغريب المعقد الذي يحمل ظلالا شتى تبدأ من الاسطورة الدينية الى استخدام اعقد وسائل العلم الحديث ادت الى ردود فعل متضاربة في العقل العربي العام .

فالذين رأوا من اسرائيل جانبها القائم على الاسطورة الدينية ، وجدوا ان الدفاع ضدها يكون في الرجوع الى الماضي واعتبروا ان تسلل الافكار الجديدة الى المجتمع كان سبب الهزائم .

والذين رأوا في اسرائيل نظامها القائم على الحريات الليبرالية وتعدد الاحزاب قالوا : ان الحل في الاخذ بالليبرالية الاوروبية .

والذين رأوا ان الاساس في الظاهرة الاسرائيلية هو ارتباطها العضوي بالاستعمار العالمي ، قرروا ان الحل هو الثورة الاجتماعية الشاملة ، بل والثورة العالمية .

وليس معنى ذلك ان اسرائيل - كظاهرة استعمارية - خلقت هذه التيارات المصارعة ، فهذه اعتبارات كانت طبعا موجودة من قبل . ولكنها جاءت لتدعم الرأي المسبق ، او تزيده تطرفا فيه ، وانحصارا في داخله .

وقد جاء هذا في مرحلة من نمو العالم العربي ، تنفتح فيه الابواب امام كل الاعتبارات الفكرية والنماذج الحضارية بشتى انواعها دون ان يوجه حتى الان درجة كافية من التماسك الاجتماعي والفكري الحضاري العميق ، ليس حول فكرة واحدة او نموذج واحد ، ولكن حول عدد معقول من القيم الحديثة المسلم بها لدى عدد من ابناء الامة ، الامر الذي يعتبر شرطا ضروريا لكي يكون لنا نسيج قوي قادر على مواجهة التعبير والانطلاق دون اضطراب شامل او نكسات عنيفة .

النقطة الثالثة والاخيرة هي في الواقع طرح قضية وليست الاجابة عنها . قضية الاستعمار بعد ان رحل ..

فبعد زوال سيادة الاستعمار عسكريا وحتى اقتصاديا ، تبقى من بعد هذه القرون جذور فكرية واجتماعية . جذور في انماط السلوك واساليب العمل . تبقى له الثقافة التي صنعها خلال استئثاره بالعلم والفكر في حياة العالم ...

فالدول التي حكمت العالم خلال القرنين الاخيرين ، انتجت فلسفة او فلسفات معينة . واعادت كتابة تاريخ العالم من وجهات نظر معينة واوجدت معاني معينة للكلمات : ما هو النجاح ؟ ما هي القضية ؟ ما هو اليمين واليسار ؟ ما هي الثقافة ؟ ما هي غاية المجتمع ؟ ماذا يريد الانسان ؟ بل ما هو مضمون التقدم والتخلف ؟

وكل البلاد الخارجة عن الاستعمار ، والتي تواجه ازمة التطور الحضاري ، يصعب عليها التخلص من امرين :

الاول هو التأثر من هذه العناصر الموجودة بالفعل ، بقوة تأثيرها الطاغية التي تجعلها نموذجا متقدما ، والثاني ان العالم فوق ذلك في مرحلة حركة لا استقرار ، وان ما استقر طويلا في المجتمعات المتقدمة التي تستعمرنا ، تتعرض اليوم لهزات عميقة .

وانا هنا لا ادعو الى رفض ما وصلت اليه تلك الدول ، او الى قبوله ، او الى انتقاء معين منه . فيخيل لي وانا اكتب هذه السطور ان هذا قد يكون له مجالات اخرى في ابحاث الندوة ولكن فقط الفت النظر ، والموضوع هو دور الاستعمار في ازمة التخلف الحضاري ، الى هذا الدور الذي يظل مستمرا بالطبيعة بعد زوال العلاقة الاستعمارية في صورتها التقليدية سياسيا او اقتصاديا .

كيف نستطيع ان ننظر الى هذا ايضا نظرة نقدية ، متخلصة من بصمات الاستعمار العميقة وغير منفصلة في نفس الوقت عن التجربة الانسانية الشاملة ؟

انني من المؤمنين بفكرة وحدة الحضارة ، من خلال التنوع الذي تفرضه الطبيعة والذي ساهم ويساهم في اثراء هذه الحضارة في معانيها العامة المتقاربة . واذا كانت هناك حضارة حديثة فنحن العرب شركاء فيها لاننا حملنا مشاعلها يوما واقمنا بعض اسسها .

ووسائل الاتصال الحديثة تضاعف من تعميم قيم حضارية معينة في شتى انحاء العالم . ولكن المشكلة ان هذا يتم بسرعة شديدة في وقت نحن فيه الضعفاء وغيرنا هو الاقدر على التأثير والعطاء . الامر الذي يهدد بتحقيق كلمة ابن خلدون من « ان المغلوب مولع ابدا بتقليد الغالب » او بحديث الفيلسوف الالماني شبنجلر عن ظاهرة « التشكل الكاذب » التي تقع فيها المجتمعات النامية حين تبدأ من قوالب موجودة من قبل ، قبل ان تتجاوزها الى اخذ اشكالها الحقيقية .

ولا شك ان هذه الندوة عن ازمة التطور الحضاري سوف تدقق النظر حول هذه القضايا تحت العناوين الاخرى لسائر موضوعات الندوة .

د . محمد ربيع

الرؤيا المستقبلية من خلال واقع عربي متخلف

في اللحظات التاريخية الحاسمة من حياة الامم والشعوب تمر حركة التطور في المجتمع بحالة من التشتت والضياع مما يفقد النظم والمؤسسات القائمة في المجتمع قدرتها على استيعاب معطيات الواقع وحقائقه المتغيرة . وكنتيجة لذلك يضعف ايمان الشعوب بسلامة المؤسسات وصلاحية القيادات مما يفتح المجال لبروز تيارات فكرية متعددة تعمل على كسب ولاء الجماهير وتحاول توجيه حركة التطور في المجتمع . اذ بينما تتجه المؤسسات التقليدية الى التقليل من اهمية المتغيرات الجديدة والى العمل على اجهاضها تتجه بعض التيارات الفكرية الى محاولة التعرف على ما تحمله تلك المتغيرات من احتمالات التغير او التطور . وفي حين يلجأ بعض المفكرين الى احضان التاريخ بحثا عن تعليل وتبرير وربما تقنين المتغيرات الجديدة يتجه البعض الاخر الى العلم محاولين استخدام مختلف ادواته ونظرياته في العمل على استكشاف آفاق المستقبل وتحديد معالم الطريق الى رحابه .

وبعد هزيمة حزيران سنة ١٩٦٧ كان على الفكر العربي ان يتوقف قليلا ويفكر كثيرا ليعيد النظر في النظم الاجتماعية والمؤسسات الاقتصادية والشعارات الجماهيرية التي قادت مرحلة ما قبل الهزيمة . ولما كان الواقع الجديد الذي فرضته احداث حزيران قد اعلن افلاس المعطيات المادية والفكرية لتلك المرحلة ، فقد اتجه الفكر العربي المعاصر الى البحث عن اسباب مقبولة لتفسير الهزيمة وادوات معقولة لتمكين الامة العربية من تجاوزها . وبما ان للماضي اهمية خاصة في حياة مختلف الامم والشعوب اتجه الفكر العربي الى التاريخ محاولا تحليل احداثه واستقراء عبره وتحديد خط سيره العام .

ومن خلال الاطلاع على تجارب الماضي وجد البعض في تاريخنا ملجأ يمكن للنفس العربية من ان تأوي اليه ، مهربا من واقع الضياع والتشتت ومخرجا علها تجد فيه وفي معطياته اداة لانتشالها من واقع الهزيمة والتخلف . ولذلك اتجه هذا البعض الى محاولة فرض قيم الماضي ، واقامة مؤسساته الاقتصادية والاجتماعية واستخدام اساليب عمله التقليدية وطرق تفكيره البدائية . اما البعض الآخر فقد وجد في تجارب الماضي وعبره منطق التاريخ الذي حكم بالهزيمة على كل ضعيف متخاذل ومنطق العلم الذي يرى الهزيمة في الفكر قبل النظم وفي القيم قبل المؤسسات وفي الخلق قبل الاداة .

وهكذا انقسم مفكرونا الى فريقين : فريق حاول الهروب من واقع مؤلم الى ماض حالم متسترا وراء رفع شعارات جماهيرية تنادي باحياء التراث وتركز على الدور الحضاري والانساني لعرب العصور الوسطى، وفريق حاول العمل على تجاوز الحاضر الى المستقبل باستخدام سلاح العلم ومنطق التاريخ اداة لاستخلاص العبر من الماضي واسلوبا للعمل من اجل مستقبل افضل . ولما كان فكر الفريق الاول اقرب الى ثقافة الجماهير العربية التي تعيش باكثريتها الغالبة في احضان الجهل والفقر ، واكثر تجاوبا مع جو الهزيمة ، وما يوحي به من وجوب التراجع الى المواقع الخلفية ، فقد رجحت كفة هذا الفريق وعلا صوته .

اننا كعرب مؤمنين بقوميتنا ، لا يمكن ان نتغاضى عما كان لاجدادنا من مآثر وبطولات ، كما انه لا يجوز لنا ان ننكر ما كان يسود حياة مجتمعاتنا من قيم ونظم وتقاليد كان لها دور كبير في تقدم المجتمع العربي وتطوره في العهود الغابرة . الا انه يجب علينا في المقابل الا نغفل حقيقتين اساسيتين هما :

١ ـ أن كتابة التاريخ العربي اعتمدت الاسلوب المجزأ الاستاتيكي، السكوني الجامد في التحليل والتعليل ، مما جعلها تلبس عملية التطور الحضاري للامة العربية لباسا مزركشا فضفاضا لا يمثل حقيقة الواقع ولا يعكس اهمية الاحداث ، ونظرا لعدم قيام المؤرخين العرب باعادة كتابة التاريخ العربي بطريقة علمية تعكس اهمية الاحداث وتضعها في اطارها التاريخي السليم ، اصبحت صورة تاريخنا المجزأ احيانا والمشوه احيانا اخرى تشكل جزءا لا يتجزأ من البنية الثقافية للانسان العربي، تثقل خطاه وتحد من امكانيات انطلاق فكره وملكاته .

٢ ـ ان انجازات الحضارة الانسانية في القرن العشرين استطاعت ان تتجاوز من حيث الفكرة والاداة كل انجازات الاجداد واسهامهم ومآثرهم . لذلك لا يعود سوء العلاقة بين الكثيرين منا وبين التراث الى الايمان بوجوب رفضه او الى عدم الاقتناع به ، وانما يعود الى كون الحياة التقليدية التي صاغها الاجداد اصبحت بحكم منطق العصر الذي نعيشه عاجزة عن استيعاب حقائقه المتغيرة وغير قادرة على التجاوب مع متطلبات التقدم فيه .

ومن هنا نرى ان الدور الذي يقوم به دعاة احياء التراث انما هو احد اثنين : دور المنقب عن الآثار او دور حفار القبور . الاول يحفر الارض في محاولة لاستكشاف اعماق التاريخ وابراز الشواهد الساطعة على عظمة الاجداد وانجازاتهم في العهود الغابرة . والثاني يحفر الارض في محاولة لافساح المجال في اعماقها لطمر الحاضر برمته تحت التراب وتركه عرضة لفعل عوامل التآكل والعفن . المنقب عن الآثار عالم مستكشف يبحث في اعماق التاريخ عما فوت المعاصرون على انفسهم فرصة رؤيته وتسجيله. اما حفار القبور فيحمل فاسا من مخلفات التاريخ يستخدمها كي يضع حدا نهائيا لما يمثله الحاضر من وجود وما يمثله

المستقبل من تطلعات . وبين هذين الدورين بون شاسع يعكس الفرق بين البناء والهدم . وبين الفكر الناضج والفكر القاصر . بين التقدم والتخلف .

— ٢ —

ان الانسان في سعيه لاشباع رغباته يتحرك من خلال البيئة التي يعيش فيها حيث تتوافر له عوامل مادية ، واخرى معنوية تؤثر فيه وتتأثر به وتعمل كقوى مد وجذب في آن واحد . وبذلك تقوم بين مختلف عناصر البيئة الانسانية حركة تفاعل مستمرة تتم من خلالها صياغة سلوك مختلف الافراد والجماعات وتحديد الصفات التي تميز كل مجتمع عن غيره من المجتمعات الانسانية الاخرى ، ومن خلال عملية التفاعل تلك تتحدى العلاقات التي تربط افراد المجتمع بعناصر البيئة التي تكتنفهم وتتبلور النظم الاقتصادية وغير الاقتصادية لحياتهم فتتقدم بعض المجتمعات في فترة زمنية محددة تقوم برسم الحد الاعلى لما يمكن انتاجه، فان التنظيم الاجتماعي للعملية الانتاجية يقوم بتحديد وسيله الانتاج ودرجة كفاءتها وكمية الانتاج وكيفية توزيعها وبالتالي يحدد قدرة المجتمعات الانسانية على استغلال امكانياتها ومدى الاستفادة الممكنة من مواردها . اما وسيلة الانسان في استغلال موارده وامكاناته فتتلخص في كونها مجموعة من القيم والاهداف التي يؤمن المجتمع بها ويعمل على تحقيقها وجسم من المعرفة والمعتقدات التي يتحرك منها وبها ، اي انها نموذج حضاري معين له خواصه وصفاته التي تميزه عن غيره من النماذج الحضارية الاخرى مما يجعله يلعب دورا بارزا في تقدم المجتمعات وتطورها او في جمودها وتخلفها .

ومع اننا نعتقد بعدم وجود خلاف كبير حول قضية التخلف الاقتصادي الذي يعيشه وطننا ، فان بيننا من يعتقد او يدعي بان الحضارة العربية بقيمها وعاداتها وتقاليدها تشكل قمة قلما ترقى اليها حضارة اخرى . ومع ان قولا كهذا يخالف الواقع فانه لا بد من ان يتناقض مع منطق العلم وروح العصر . اذ انه من غير المعقول او المقبول ان نعترف بحقيقة تخلفنا الاقتصادي وان نفاخر بقيمنا وعاداتنا وطرق حياتنا التقليدية التي تشكل الاطار العام الذي تعمل كافة نظم المجتمع من خلاله .

واذا كانت الحضارة بما تمثله من طريقة في الحياة واسلوب في التفكير تحدد لكل نظام من نظم المجتمع اهدافه وطريقة عمله ، فان قضية التقدم في هذا العصر اصبحت ترتبط ارتباطا وثيقا بالعامل الاقتصادي وموقعه من حياة المجتمع بوجه عام . اما حضارة هذا العصر فقد اصبحت ترتبط ارتباطا عضويا بالآلة وتعتمد اعتمادا كليا على ما يتحقق في المختبرات من تقدم علمي وتكنولوجي . وبذلك اصبحت الحضارات الانسانية التي تعتمد على الكلمة وترتبط بالرمز حضارات غير عصرية . ولما لم ينجح اي مجتمع من المجتمعات العربية في الوصول الى مرحلة الثورة الصناعية ، فان العرب في عالم اليوم يعكسون في حياتهم العادية مظاهر حضارة روحية غير تكنولوجية بينما يعيشون في عالم اهم مقومات حضارته مادية تكنولوجية .

— ٣ —

اننا ندرك ان للتخلف اسبابا داخلية واخرى خارجية ، بعضها نابع منا وبعضها مفروض علينا ، الا اننا نعتقد بأن مجموعة العادات والتقاليد المتوارثة عبر القرون الطويلة من حياة مجتمعاتنا ، وطبيعة القيم الحضارية والطرق المعيشية التي يؤمن الانسان العربي بها ويتحرك من خلالها ، تشكل — في تقديرنا — العائق الاساسي الذي يحول دون اجتياز الامة العربية مرحلة الحياة في الماضي الى مرحلة التطلع بعين المستقبل . ان هذا الاعتراف يحمل عن البشائر والامال قدر ما يحمله من المرارة والقسوة ، ذلك ان التحدي الحقيقي الذي يواجه الامم — الامم كلها ، ليس الا الشعور والايمان بحقيقة وجود التحدي ،وعليه فان اعترافنا بحقيقة تخلفنا الحضاري يعتبر اعترافا بوجوب العمل على مواجهة تحديات العصر ويعبر في الوقت ذاته عن تغير نوعي في الذهنية العربية التي عملت — باستمرار — على تبرير الاخطاء وتحميل الغير وحدة مسؤولية كل ما اصاب هذه الامة من نكبات وهزائم .

وقبل ان ننتقل الى محاولة طرح تصور عام للمنعطفات والمنحنيات التي تحدد الخط العام لحركة التطور العربية ، لا بد من ان نشير الى اهم العوامل التي تعكس حقيقة تخلفنا وتتحمل في الوقت ذاته جزءا كبيرا من مسؤولية استمراره على الارض العربية — ونحن نعتبر ان المؤسسات الثلاث التالية تشكل الاساس الذي تنبع منه عوامل التخلف الداخلية كلها والمنبع الذي يخصب التربة العربية فيجعلها صالحة لنمو وترعرع تلك العوامل وازدهارها .

١ — الغيبية الخرافية :

تشكل الغيبية الخرافية فلسفة حياتية معينة تنبثق عنها وتعمل في اطارها ذهنية محددة تؤمن بالغيبيات والخرافات كقوة تهيمن على حاضر الانسان ومستقبله . وحيث تسود هذه الفلسفة يخضع العقل والمنطق (لحقائق) الحياة الغيبية الخرافية بدلا من اخضاع كل الظواهر الحياتية لنهج فكري يقوم على المنطق والعقلانية . فالنجاح او الفشل لا يرتبط بجهد الانسان وعمله ضمن خطة ارادية محددة بل هو ضرب الحظ او من قبيل المصادفة او لانه المكتوب . كما ان عدم وفاء الانسان بالوعد وعدم قيامه بالواجب لا بد من ان يرتبط بالقوى الغيبية وارادتها التي تسمو على كل ارادة . وهكذا يغدو الانسان قاصرا في نظر المجتمع وعاجزا امام قوى الطبيعة ولا اراديا في تصرفاته مما يجعل دور العقل يقتصر على التبرير لا التعليل ، ويجعل دور الانسان في المجتمع يقتصر على رد الفعل لا الفعل . وانسجاما مع هذه الفلسفة تغدو الافعال من صنع القوى الغيبية غير الطبيعية ويغدو رد الفعل قاصرا على محاولة اقناع الذات بقبول الواقع الجديد الذي يعبر عن قدر الانسان وطالعه . ومن خلال هذه المسلكية الذهنية يضعف الايمان بالتخطيط وتفقد مفاهيم التحدي محتوياتها التقدمية وتتجه النفس الى الاستكانة والتواكل .

٢) القبلية

تشكل القبلية احدى اهم المؤسسات الاجتماعية التي تقوم في الوطن العربي وتضفي عليه الكثير من صفاته وخصائصه المميزة. والقبلية هنا لفظ للتعبير عن طريقة في التفكير تقليدية واسلوب في العمل بدائي ونمط مسلكي محدد في التنظيم والادارة يميز حضارات ما قبل الثورة الصناعية . اذ على الرغم من اختفاء معظم التجمعات القبلية من البلاد العربية حافظت القبلية على معظم عوامل قوتها ووحدتها وعلى الكثير من محتوياتها الفكرية والمسلكية .وتمشيا مع طبيعة التطور ،كان لا بد للقبلية التي حافظت على المضامين الاجتماعية لقيمها وعاداتها التقليدية من انتحال اسماء جديدة متطورة لمسميات قديمة جامدة . فبدلا من استخدام القبلية نستخدم لفظة العائلية او العشائرية او الطائفية ، وبدلا من ربط مكانة الانسان الاجتماعية حيث يعمل ويعيش بالسن نربطها اليوم بالاقدمية ، وبدلا من الاعتماد على الاقارب وافراد القبيلة نعتمد على المحاسيب ، وبدلا من الاحتفاظ بحاشية من الخدم والعبيد نقوم بخلق حاشيات من الزلم والاتباع .

٣) كلامية الحضارة

تشكل الكلمة في الحضارة العربية اهم عناصرها جميعا وذلك لانها ليست وسيلة للتفاهم او التعبير بقدر ما هي عمل او جزء من عمل يقصد به التأثير او التغيير . اذ في غياب مظاهر الحياة الصناعية وانجازاتها العلمية والتكنولوجية من الحياة العربية غدت الحضارة العربية « حضارة الكلمة » حيث اصبحت الكلمة اهم مقومات الحضارة العربية واهم ادوات المثقفين في التعبير عن آرائهم ومحاولة تجميع جماهير الشعب من حولهم . وهكذا اصبح مجيدو فن الكلام حاملي لواء

الفكر والثقافة العربية كما اصبحوا ابرز قوى التعبير عنها وعما يرتبط بها من مظاهر حياتية وقيم حضارية . ولما كان التركيز على الكلمة يستمد جذوره من الحياة الصحراوية ومن الاعجاز اللغوي للمعتقدات الدينية ، فقد اصبحت التعابير اللغوية في حسن صياغتها وجمال تناسقها ولا محدودية معانيها انجازا عظيما يستحق الكثير من الاحترام والتقدير . وهكذا ارتبطت الكلمة بالتعميم لا التحديد وبالمبالغة لا التدقيق وبالخيال لا الواقع فغدا اجمل الكلام اشعره واعذب الشعر اكذبه .

ان سيادة الغيبية الخرافية كفلسفة حياتية وسيادة القبلية كمؤسسة اجتماعية وسيادة الكلامية كثقافة حضارية قاد الى بلورة العديد من قوى التخلف في الحياة العربية . ولما كانت المؤسسات الثلاث قد حققت فيما بينها اعلى درجات التكامل والانسجام فقد نمت عوامل التخلف في الواقع العربي نموا طبيعيا ، لا اصطناع فيه .

وسوف نحاول فيما يلي تحديد بعض قوى التخلف التي تعمل في الواقع العربي ، فتكبل حركته وتعيق عملية التقدم فيه .

١) انفصال الشعب عن السلطة

ان ما يقوم بين الشعب والسلطة في ازمة الثقة لهو تعبير عما يسود العلاقة بينهما من عدم انسجام ، وتوافق احيانا ، ومن كراهية وعداء احيانا اخرى . وجذور هذه الازمة قديمة قدم التاريخ العربي نفسه – فقيام السلطة المركزية في اواسط شبه الجزيرة العربية كان نتيجة لمحاولات الغزو والنهب . وحروب الردة في عهد ابي بكر كانت انعكاسا لهذه الازمة وتعبيرا عن عدم استيعاب المسلمين لمفهوم الدولة المركزية .

واذا كانت اسباب الازمة قبائلية عشائرية في البداية فانها تطورت فيما بعد لتصبح اقتصادية طبقية . وفي اواخر العهد الاموي واوائل العهد العباسي اصبحت تلك الازمة انعكاسا للطبقية والعرقية في آن، حيث اخذت الطبقات الاجتماعية تظهر في المجتمع العربي على اساس من الثراء الذي ارتبط بالاقطاع والتجارة والجاه الذي ارتبط بالمؤسسة السياسية والعسكرية الحاكمة والنسب الذي ارتبط بالقبلية، والانتماء القومي الذي ارتبط بالعرقية . ومع بداية التسلط الاجنبي في اواخر العهد العباسي اصبح عداء الشعب للسلطة تعبيرا عن كراهيته وعدائه لتسلط العناصر غير العربية على الحكم . وقبل رحيل الاستعمار عن الارض العربية اقيمت الحكومات من بين المواطنين لتتعاون او تتفاوض او تناور من اجل انهاء الاحتلال الاجنبي وازالة آثاره . وبسبب ارتباط الحكومات العربية في الوقت الحاضر بالقبلية او الانقلابية او الايديولوجية غير النابعة من الواقع العربي بقيت ازمة الثقة بين الشعب والسلطة على حالها مما جعلها تفقد الحكومات الراغبة في التغير قدرتها على العمل باطمئنان وتفقد الجماهير العربية الامل في بروز حكومات وطنية تمثل الشعب تمثيلا صحيحا وتعبر عن ارادته ورغباته تعبيرا صادقا .

ونتيجة لهذا الواقع تفسر الحكومة كل عمل يقوم به الشعب على انه سياسي يهدف الى الاطاحة بها ، وليس الى ارشادها او معاونتها . ويفسر الشعب كل عمل تقوم به الحكومة على انه سياسي يهدف الى خلق الولاءات وتقوية الطبقية . وليس على انه عمل يهدف الى الصالح العام . وهكذا يكون كل تحرك او عمل او قول سياسيا في خلفياته واهدافه حتى ولو كان اقتصاديا في شكله ومضمونه او اجتماعيا في عناصره ومحتوياته .

ولما كان العمل السياسي يمثل تحركا جماهيريا نابعا من الايمان بفكرة معينة فقد اصبحت انجازاتنا العظيمة افكارا واعمالنا الرائعة اقوالا . ومن خلال سيادة العقلية القبلية وما تعنيه من تعصب للقيم والتقاليد وسيادة الكلامية وما تعنيه من تقدم الكلمة على العمل اصبح الارتباط بالافكار والمعنويات اقوى من الارتباط بالذات والماديات . وهكذا غدت الوطنية شعارات ومظاهرات وليست عملا بناء يقوم على التخطيط والاجتهاد وغدا الشرف والكرامة تمسكا بالعرض وليس تمسكا بالارض ، وغدت الارتباطات العائلية والمذهبية اقوى من الارتباطات المصلحية .

٢) غياب المفهوم الاقتصادي

ان اتجاه القبائل العربية الى الاعتماد على الرعي والغزو والى الاهتمام بالانساب والفروسية ادى الى عدم اهتمامهم بالنشاطات الاقتصادية التي تقوم على العمل والانتاج . ومع اتجاه المجتمع العربي الى الاستقرار من اواخر العهد الاموي واوائل العهد العباسي نشطت التجارة وتولى امور الزراعة والحرف الموالي او المستضعفون او العبيد. ولما كانت التجارة ، خاصة في فترة ما قبل القرن العشرين ، تخضع للتقلبات السياسية والموسمية ولا تشتمل على اية نشاطات انتاجية وكانت الحرف والمهن تحظى بقدر كبير من عدم الاحترام والتقدير من قبل المجتمعات العربية ، فقد ادى ذلك الى عدم تمكن العرب من استيعاب المفاهيم الاقتصادية الحديثة . وفيما يلي نحاول ان نبرز بعض مظاهر غياب المفهوم الاقتصادي بشقيه الفكري والمسلكي من الحياة العربية .

أ – نظرة التاجر او الصانع للعملية الانتاجية : تتركز اهتمامات التاجر والصانع العربي على تحقيق الربح السريع من عمله ، مما يجعله يتجه الى جمع اكبر قدر من الثروة باقل جهد ممكن وفي اقصر وقت مستطاع . وهذه النظرة تجد جذورها في الفردية عند الانسان العربي وفي القبلية التي تعتمد على الغزو والنهب وتقوم على الخوف من المستقبل وعدم الاطمئنان اليه .

ب – نظرة المجتمع العربي الى العمل المقبل اليه : تنظر المجتمعات العربية الى من يعمل فيها من غير ابنائها نظرتها الى السارق او المستغل او متحين الفرص على احسن الفروض . وبينما تجد هذه النظرة جذورها في التقاليد القبلية غير المضيافة بالنسبة للغريب فانها تعكس حقيقة سوء معاملة الدول العربية لمن يعمل فيها من غير مواطنيها .

ج – النظرة الى العمل الانساني : لما كانت الانجازات العظيمة فكرية ومعنوية فان العمل الانساني يصبح وسيلة لاشباع رغبة واداة من اجل الوصول الى الهدف . ولهذا يتجرد العمل الانساني من عناصره الانسانية وتنعدم قيمته التي يستمدها من كونه عملا انسانيا يعبر عن الذات ويعكس حقيقة وجودها .

٣) النظرة القاصرة الى الانسان :

من نتائج ازمة الثقة التي تسود علاقة الشعب بالسلطة ونظرة الشك الى الغريب ، التي تستمد جذورها من الحياة القبلية ، ان علاقاتنا بعضنا ببعض تتميز بالكثير من عدم التقدير . واذا وجد هذا التقدير فانه يكون مستمدا من الموقع السياسي او المكانة الاجتماعية التي يشغلها من يوضع موضع التقدير من الناس ، سواء اكانت تلك المكانة مرتبطة بالحكومة او المدرسة او المنظمة او البيت .

واذا كانت الانعكاسات الاجتماعية لهذه النظرة تقود في معظم الاحيان الى اثارة الحساسيات وشيوع التملق للغير وانتشار الوساطة وربما الرشوة ، فان انعكاساتها الاقتصادية جعلت نظرة المجتمع الى الانسان تتلخص في كونه عبئا اقتصاديا وليس موردا اقتصاديا . وما دام المجتمع ينظر الى الفرد على انه عبء عليه ، فانه لا بد من ان يتعامل معه تعامله مع مشكلة اقتصادية يكمن حلها في العمل على التخلص منها . ولهذا يهاجر عشرات الالوف من العلماء والمثقفين العرب الى الخارج دون ان يدرك المجتمع قيمة الثروات البشرية التي يفقدها ودون تحرك ايجابي من قبل الحكومات العربية من اجل العمل على استعادتها.

واذا كانت هذه النظرة قد جعلت الاستفادة من العناصر الانسانية المتواجدة في الوطن العربي متواضعة جدا فان اوقات الازمات شهدت هجرة اكبر عدد من الكفاءات العلمية العربية . وهذا يعني ان الاوقات التي كانت ترتفع فيها الحاجة الى المتعلمين بسبب ما كانت تمر به البلاد من ازمات كانت اكثر الاوقات تسامحا من قبل الحكومات وتقبلا من المجتمعات العربية لفكرة الهجرة . وبسبب ما تحقق من انسجام وتوافق بين هذه النظرة القاصرة الى الانسان وبين ما يسود علاقة الشعب بالسلطة من ازمة ثقة ، اهدرت قيمة الفرد واهينت كرامته . ولهذا يلاحظ ان الدوائر والمؤسسات الحكومية والشعبية التي تتخصص في تقديم الخدمات والتسهيلات الضرورية للشعب تتجه باستمرار الى التقليل من شان الانسان والى اهانته واشعاره بانه يستجدي عطفا ولا يطلب حقا .

التصورات المستقبلية

ان اية محاولة لرسم تصور مستقبلي لاتجاه حركة التطور العربية لا بد من ان يقوم على استيعاب كامل لتجارب الماضي بكافة ابعاده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وادراك واضح لمعطيات الواقع الحياتي للامة العربية ، وتصور علمي لمتغيرات المستقبل المحتملة وموقع هذه الامة من تلك المتغيرات . وفي هذا المجال نحاول ان نقدم تصورا متواضعا ، ونجهد ان يكون واضحا ومحددا لما يمكن ان يكون عليه مسار حركة التطور العربية في السنين المقبلة .

وفي عملنا هذا نحاول ان ننطلق من مجموعة من الحقائق والملاحظات والاعتبارات التي تشكل في تقديرنا جزءا اساسيا من تجارب الماضي وركنا هاما من اركان الحاضر .

١) ان تجربة التصنيع التي افرزتها الحضارة الغربية فيما بين منتصف القرن الثامن عشر ومنتصف القرن التاسع عشر ، والتي لم تتكرر ضمن اي اطار حضاري اخر بناء على اسس وقواعد التجربة الاولى ، لا يمكن اعتبارها الا تجربة خاصة لا يجوز لنا ان نقصر تفكيرنا عليها ولا ان نتصور حتمية التنمية من خلالها .

وتعود اسباب عدم تكرار تلك التجربة الى عدم تمكن المجتمعات المختلفة التي حاولت اقتباسها من توفير الشروط الكافية والضرورية لاحداث الثورة الصناعية على ارضها .

لقد مرت اوروبا قبل قيام الثورة الصناعية بثورتين متتاليتين ومتداخلتين هما : الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية . اذ عندما بدأ نظام الاقطاع في التلاشي بدأت الدولة القومية في الظهور ، وعندما اخذ التعليم في الانتشار بدأت حركة الاصلاح الديني تأخذ ابعادا فلسفية واجتماعية وسياسية عدة . ولقد كان من نتيجة ذلك عودة الاستقرار والامن وتنشيط الحياة الاقتصادية والثقافية ودخول المجتمعات الغربية حالة من التغير القيمي والتطور الحضاري المستمر. اما بالنسبة للدول النامية التي تحاول ان تصل الى مرحلة الثورة الصناعية فان ايا منها لم تمر حتى الان في ثورة اجتماعية ثقافية تمكنها من اعادة النظر في تركتها الحضارية وتمهد الطريق لحدوث ثورة فكرية قيمية مسلكية . ولذلك فانه ليس من قبيل المصادفة او الخطأ انتكون المجتمعات التي عاشت الثورة الصناعية خارج نطاق التجربة الغربية كانت ثورتها تلك تابعة لثورة اجتماعية ثقافية او متداخلة معها. ونستطيع حين ندرس اسباب التغير في مجموعة الدول الصناعية المتقدمة وطبيعتها ان نقرر ان كل المجتمعات التي اكتملت لها ثورة اجتماعية ثقافية اجتازت مرحلة الثورة الصناعية بنجاح وان كل المجتمعات التي لم تكتمل لها ثورة ثقافية اجتماعية عجزت عن اقتحام مرحلة الثورة الصناعية .

٢) ان الطبقات الاجتماعية التي قادت حركة التصنيع والتقدمفي المجتمعات الغربية لا يمكن ان تقود حركة التصنيع والتقدم في البلاد العربية . اذ ان اتجاه طبقة التجار في المجتمعات الغربية الى الصناعة بعد تبلور الدولة القومية واكتشاف العالم الجديد وقيام تنافس قوي بين مختلف الدول الاوروبية لم يكن في الحقيقة ايمانا من التجار باهمية التصنيع او اربحيته وانما كان بسبب تزايد احتياجاتهم الى بضائع مصنعة قابلة للمتاجرة .

ولما كان التاجر يهدف الى الربح وكانت الدولة القومية تهدف الى زيادة ثروتها وقوتها العسكرية ومكانتها الدولية عن طريق احتفاظها بمستعمراتها فقد تعاون التاجر مع الدولة على تنشيط الصناعة وحمايتها . وبعد ان كان التاجر يعتمد على الحرفيين فيما كان يتاجر به من بضائع مصنعة ، اخذ يتجه الى العمل على زيادة الانتاج من خلال قيامه بامداد الحرفيين بالقروض والمواد الخام وربطهم باتفاقات تحتم تصنيع المواد الخام في فترة زمنية محددة . الا ان زيادة الانتاج التي نتجت عن هذه الترتيبات لم تستطع ان تساير الزيادة في الطلب على البضائع المصنعة مما اضطر التاجر الى الانتقال الى مرحلة ثالثة في تعامله مع الحرفيين حيث اخذ يجمعهم في مكان واحد (المصنع)وذلك من اجل العمل تحت ادارة واحدة هي (ادارة المنظم للعملية الانتاجية). وهكذا تحول الحرفي من مالك الى عامل وتحول التاجر من وسيط الى مالك ومنظم . وبينما فقد الحرفي ملكيته لوسائل الانتاج وادواتالانتاج وحرية اختيار اسلوب الانتاج اصبح التاجر رأسماليا يدير المصنع ويملك الثروات ويتحكم في توجيه الحياة الاقتصادية والسياسية بوجه عام .

اما في البلاد العربية فان التاجر بدأ حياته في ظل حكم غير وطني في الغالب ، وكون ثروات طائلة من خلال احتكاره للوكالات واتفاقات التمثيل بالنسبة للشركات العالمية .

ولما كان الربح هو هدف التاجر ، وكان تحقيقه لهدفه لا يمكن ان يتم الا من خلال حصوله على بضائع قابلة للمتاجرة ، فانه اتجه الى الخارج في محاولة لاحتكار عملية المتاجرة فيما تنتجه مصانع وشركات الدول الصناعية المتقدمة . وهكذا اخذت مصلحة التاجر في الدول العربية ترتبط بمصالح الشركات الكبيرة التي تعمل في الدول الغربية وتتحقق من خلال اقامة النظم الاقتصادية والسياسية التي تسمح لها بالانفراد بحقوق التمثيل والتوكيل .

وبناء على ما تقدم لا يجوز لنا ان نتوقع من طبقة التجار في البلاد العربية ان تتجه الى التصنيع كما انه لا يمكن لنا ان نتصور امكانية تنازلها طواعية عن حقوق التمثيل والتوكيل واحتكار المتاجرة بما يصل اليها من بضائع .

٣) ان ظروف قيام ونشأة المؤسسات المالية في البلاد العربية تختلف كثيرا عن ظروف قيام ونشأة امثال تلك المؤسسات في مجتمعات الغرب الصناعية . اذ ان سيطرة المولين الكبار على معظم البنوك في البلاد العربية واتجاههم الى تحقيق الارباح دونما تصور واضح لدور تلك المؤسسات في مراحل النمو الاقتصادية ودونما وعي او تحديد لموقعها من حياة المجتمع ومسؤولياتها الاجتماعية والقومية ، جعلها تتجه الى توظيف معظم ما تجمع لديها من اموال ومدخرات في مؤسسات مالية اجنبية. ولما كانت تلك المؤسسات تعمل بصفة اساسية في دول الغرب الصناعية وتعمل على خدمة شعوب وحكومات اقل ما يقال عنها انها غير متعاطفة مع قضايانا القومية الاقتصادية منها وغير الاقتصادية فان المصارف والمؤسسات المالية العربية ساهمت بوعي وبدون وعي في تمكين الغرب الاستعماري من تقوية قبضته الاحتكارية وسيطرته الاستغلالية وتوسيع فجوة الغنى التي تفصله عن بقية شعوب العالم المتخلف .

اما الجزء اليسير الذي يوظف في البلاد العربية فيتجه بصفة اساسية الى تمويل مشاريع تجارية وعقارية تخدم ـ في الدرجة الاولى ـ المصالح الذاتية لاشخاص المسيطرين على تلك المؤسسات . ومع اقتصار الفوائد التي تعود من مختلف العمليات الاستثمارية في الداخل والخارج على مجموعة قليلة من كبار المولين والتجار من ابناء الامة العربية ، تسهم المؤسسات المالية العربية في توسيع الفجوة التي تفصل اغنياء هذه الامة عن فقرائها . وما لم تقم الحكومات العربية بتطوير المفاهيم التقليدية لهذه المؤسسات وتحديد دور جديد لها يمكنها من الاسهام في انجاح عملية التنمية في البلاد العربية ، فان تلك

المؤسسات سوف تبقى عبثا على المجتمع العربي الذي يكافح ويناضل من اجل استعادة الانسان العربي لانسانيته .

٤) ان المستوى الثقافي والاجتماعي الذي وصل اليه انسان الربع الاخير من القرن العشرين لا يسمح بعودة حياة البؤس والاستغلال التي عاشها انسان القرن الثامن عشر ورافقت قيام الثورة الصناعية ، كما لا يسمح بتكرار حياة الكبت والحرمان التي لازمت حركة التصنيع في الاتحاد السوفيتي طوال جيل كامل .

٥) ان تطور وسائل المواصلات البرية والبحرية والجوية وتقدم وسائل الاتصال المقروءة والمسموعة والمرئية واتساع البون الحضاري الشاسع الذي يفصل الشعوب المتقدمة عن غيرها من الشعوب المتخلفة يجعل من غير الممكن ان نقيم تجاربنا الانمائية في مختبرات معزولة عن الاجواء الخارجية ، خصوصا انه لا يمكن ان نقيم تجارب تتوفر لها بعض فرص النجاح دون استخدام ادوات علمية ووسائل تكنولوجية تطورت وتبلورت في بيئة اجتماعية تكنولوجية غريبة كل الغرابة عن اجوائنا الاجتماعية والنفسية .

٦) ان قيام التكتلات الاقتصادية الكبيرة في اجزاء متعددة من العالم وذلك بهدف توسيع رقعة السوق وخلق القاعدة العلمية والتكنولوجية ذات الامكانات المادية والبشرية الهائلة يجعل من المتعذر على الوحدات الاقتصادية والسياسية الصغيرة ان تبني لها قوة ذاتية مرموقة سواء اكان التفكير في بناء قوة اقتصادية او سياسية او عسكرية .

وفي ضوء تحليلنا السابق لعدم تصور امكانية قيام طبقة اجتماعية معينة بقيادة حركة التصنيع والتقدم وتحمل اعبائها ولان اوضاعنا الاقتصادية وغير الاقتصادية تستدعي احداث تغيرات جذرية في البنية الثقافية والاجتماعية لمجتمعاتنا العربية ، فان تصورنا للمستقبل لا بد من ان يكون تصورا علميا يقوم على استيعاب متغيرات الحياة ومعطياتها المادية والفكرية . ولما كان واقع التجزئة العربية يتناقض كليا مع امكانية خلق قاعدة اقتصادية نامية او بناء قوة عسكرية كبيرة او اقامة بنيان سياسي مرموق ، فان استراتيجية العمل المستقبلية لا بد من ان تكون استراتيجية عربية انمائية شاملة .

وفيما يلي نحاول ان نحدد بعض النقاط الهامة التي تشكل اسسا موضوعية لرسم مثل هذه الاستراتيجية .

١) ان سوء توزيع الثروة والسكان بين مختلف الاقطار العربية من النواحي الكمية والكيفية يحتم تحرير رؤوس الاموال العربية والايدي العاملة الفنية وغير الفنية من كل القيود التي تعوق حركتها او تحد من حريتها او تحول دون ممارستها لحقوقها الطبيعية في الانتقال والاقامة والعمل حيث تشاء .

٢) ان احتياجات ومشاكل الدول العربية الغنية بالاموال والفقيرة بالسكان وبفرص الاستثمار لا تقل اهمية او الحاحا عن مشاكل واحتياجات الدول العربية الفقيرة بالاموال والغنية بالسكان وبفرص الاستثمار . ان مشاكل الدول الغنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وهي المشاكل التي تنبع من حقيقة غناها اصبحت وربما لاول مرة في التاريخ ـ لا تقل مدعاة للقلق واثارة للمخاوف من مشاكل الدول الفقيرة التي تنبع من حقيقة فقرها .

٣) ان تبلور اهمية البترول العربي كسلعة استراتيجية في وقت ضعفت فيه اخطار قيام غزو استعماري مسلح للسيطرة على منابعه يوفر اجواء دولية ملائمة لقيام تعاون عربي افرو اسيوي ، وتعاون عربي اوروبي على اسس من المصلحة المتبادلة بين فرقاء متكافئين . كما ان تزايد فوائض الاموال العربية لدى دول النفط الغنية يوما بعد يوم وسنة بعد سنة تخلق فرصا حقيقية لامكانية تحمل البلاد العربية لنفقات رسم وتنفيذ خطة شاملة للانماء العربي .

٤) ان تقدم وسائل المواصلات وطرق الاتصال جعلت من الممكن ولاول مرة في التاريخ ـ ان يدرك الغني حقيقة ومدى غناه في مواجهة فقر الفقراء ، وان يدرك الفقير حقيقة ومدى فقره في مواجهة غنى الاغنياء . ولذلك فان نصرف الاغنياء ازاء الحكومات والجماعات والافراد دون مراعاة لاحتياجات وتطلعات وآمال الفقراء سوف يؤدي الى ارتكاب اخطاء جسيمة تضر بالصالح العام وتفقد هذه الامة فرصة نادرة وربما فرصتها الوحيدة لبدء عملية تنمية حقيقية في بلادها .

٥) ان ارتفاع نسبة الامية وانخفاض مستوى التعليم بكافة انواعه ومراحله وسوء الخدمات الصحية والاجتماعية يستدعي اعطاء الاولوية لتلك الخدمات وتوفير كافة احتياجاتها من الاستثمارات المادية والبشرية، خصوصا وان نمو هذه القطاعات يعتبر اساسيا وهاما في عملية التمهيد لقيام ثورة اجتماعية ثقافية صناعية رائدة على الارض العربية .

ولئن كنا هنا نذكر ونحذر ولا نتوعد او نهدد فاننا نعتقد بان بقاء هذه الامة على حالها من التخلف الحضاري ، خصوصا على مستوى القيادات من الساسة والمثقفين سوف يحول دون استيعابها لحقائق العصر وتفهمها لمعطيات الواقع الحياتي المتغيرة المتجددة .

ان حواجز الثروة والجاه والسلطة التي يمكن ان تقيمها بعض الدول العربية وبعض الطبقات في المجتمع لن تحول دون اقتحام الفقراء لتلك الحواجز مدفوعين بدوافع غريزية ومصلحية تتلخص في العمل على اثبات الوجود وتحقيق الذات . اذ عندما تصبح الحواجز المقامة اعلى واعتى من امكانية اجتيازها عن طريق التسلق والقفز فان التفكير الواعي سوف يتجه الى محاولة البحث عن افضل الوسائل لهدم تلك الحواجز واكثر الادوات قدرة على نسف اسسها وازالتها من الوجود .

ان القضية المطروحة امامنا اليوم كما نراها ليست قضية الخيار بين الثورة والتطور ، ذلك ان قضية الثورة في هذا الجزء من العالم اصيبت على مدى العقدين الاخيرين بانتكاسة كبيرة افقدتها الكثير من الارض التي تقف عليها ولا يتسنى لها العمل بدونها .اذ لو كان الخيار الذي يطرح نفسه امامنا هو المفهوم الروسي او الصيني للثورة بكافة ابعادها الصناعية والعلمية والثقافية لما كنا نتردد في الخيار . ولكن ما يجري اليوم على الارض العربية وما تعيشه هذه الامة من تغيرات كبيرة مدفوعة بفعل عوامل داخلية واخرى خارجية تحتم علينا ان نختار مفهوم التطور بابعاده الثورية . وتعود اسباب ذلك الى ما يلي :

١) توفر الامكانيات المادية وجزء كبير من الامكانيات البشرية القادرة على احداث الثورة في اطار عملية تطور تدريجية .

٢) بروز اتجاه جديد للعمل العربي من خلال اطار اقتصادي تحقق استمراريته على المدى الطويل امكانية التنمية الاقتصادية والتكامل الاقتصادي في البلاد العربية .

٣) ان ما يؤخذ اليوم من قرارات قطرية سياسية واقتصادية تقود في معظمها الى تكريس واقع التجزئة والتخلف على الارض العربية . وهذا يستدعي العمل المنظم والمكثف من اجل التاثير في تلك القرارات وتوجيهها الوجهة التي تخدم المصالح القومية والقضايا الاساسية لهذه الامة .

ولما كان المستقبل في ضوء ما تحقق في عالم اليوم من تقدم علمي وتكنولوجي هائل يعمل على تحديد مكانة الواقع من حركة التاريخ ويساهم في تقرير اتجاهات العمل فيه ، فان تطلعات الانسان الى حياة افضل كثيرا ما تدفعه الى الثورة على واقعه وعلى ما يمثله ذلك الواقع من قيم ومفاهيم . اذ ان تطلعات الانسان في عصر الفضاء اصبحت اقوى بكثير من تاريخه ومن تركته الحضارية التي يطحنها التقدم التكنولوجي في عالم اليوم طحنا ، ومن كل تراثه الذي اخذ يترنح ويتساقط امام تحديات العصر . ولهذا فان الخروج على الواقع العربي المتخلف لا يكون من خلال الدوران حوله او من خلال اخفاء الرؤوس في رماله الصحراوية ، او من خلال الانغماس في قضايا جزئية ماساوية من بعض قضاياه ولكن من خلال الخروج على كل معطياته المادية والفكرية والقيمية والسلوكية خروجا نوعيا وشاملا .

الملف الثاني :

مهرجان المربد الثالث

انعقد مهرجان المربد الثالث في مدينة البصرة من ١ الى ٥ نيسان الماضي وحضره زهاء ٢٥٠ من الشعراء والادباء والمهتمين بالادب في الوطن العربي والعالم ، وقد تضمَّن اربع امسيات شعرية وثلاث جلسات نقدية . وبعد عودة الوفود الى بغداد ، اقيمت امسية شعرية خامسة شارك فيها بعض الشعراء .

وقد افتتح المهرجان السيد حامد الجبوري، وزير الاعلام العراقي .

و « الآداب » التي سبق ان غطّت المهرجانين الاول والثاني للمربد في العامين الماضيين تنشر في هذا الملف عددا من قصائد المهرجان الثالث ومن التعقيبات النقدية والدراسات المقدّمة للمهرجان .

اما القصائد التي يضمها هذا الملف فقد اخترنا نشرها اما لانها افضل قصائد المهرجان او لانها اثارت اهتمام النقاد سلبا او ايجابا . وبعض القصائد الهامة لم يتضمنها الملف لانها نشرت سابقا في مجلات اخرى غير محدودة الانتشار .

واما التعقيبات النقدية فهي التي حرص اصحابها على تقديمها للمهرجان مكتوبة ، لا مرتجلة ولا شفهية .

ولم نتمكن من نشر جميع الابحاث والدراسات لوفرتها ، فكان لا بد من الاختيار .

نازك الملائكة

مرايا الشمس

((أهديت اليّ خريطة فلسطين في اطار .))

نامي على أهداب عيني يا خريطتها ، ورفي في دمائي
اني نذرت ، لكي اكسّر قيدها ، زمني ، نزيف دمي ، غنائي
آفاقها سأخطها بالورد ،
أغرس عند « بيت المقدس » الدامي قرنفلة كبيرة
واحيلها في عرض بحر من زهور الماء والدفلي جزيرة
وأشك عند حدود « عكا » زنبقه
حرّى الغلالة مفدقه
و « اللد » انفحها برفة وردة جورية
و « جنين » اعطيها شقائق غضة ، شعفيه
و« لفزّة » اختار سوسنة معطرّة نضيرة
و« لكفر قاسم » الف ليلكة ابعثرها واجدلها ضفيرة
وعلى مشارف ارض « بيسان » سأزرع ياسمينة
وبنفسجات عند « حيفا » عند « يافا » عند « نابلس » الطعينة
ولدى مدينة « طولكرم » نرجسه
أصحي بها ذكرى اضاح كالمرايا مشمسه
اهداب عيني ، يا خريطتها ، هنا ، نامي عليها
انني ما بين بياراتها الثكلى سجينة
أمطرتها وردا ، وعاشت خلف أسوار انفعالاتي مدائنها الجميلات الحزينه
حتى زرعت فؤادي الخابي الشموع على خريطتها مدينه

* * *

لا ، لا ،
دعي الازهار يا كفي ! خريطتها سانقطها بدمعي
سأخط بالعبرات كل حدود « ناصرتي »
وبالشهقات ابني « بئر سبعي »
سأحيط أسوار « الجليل » بخضرة ريانة
تنثال من المي ورفضي
وسأمنح« اللطرون » عصف رياح احزاني ، اسيجها بنبضي
والطفلة السمراء « رام الله » ارقدها على مهد ،
يرطب حرّه ثلج الدموع
والحزن حول غطائه الوردي اشرعة ، مواويل، شموع
وسأزرع القلب الكئيب شجيرة ، قمرا يضويء كل ارض
فمن الشمال الى الجنوب قرى مغمسة بدمعي
وورود احزاني تعشش في مدائنها
يقطر كل زاوية وضلع
وبأدمعي حددت أرصفة الشوارع في «الخليل »
ورشفت من حزني جرارا من عبير وارتويت من العويل

* * *

لا ، لا ، برئت من الحدود الدامعه
وجزعت أن ترنو الي خريطتي من هذه المدن الحزانى
اني سأشعل في رباها ثورة ، غضبا ، دخانا
ولدى القرى السود العيون الضارعه
سأقيم من وهج القنابل مهرجانا
ويضوع عطر الموت ،يسكر من تموجه عدانا
لا وردي البض الملون سوف يشفي وخزة الذكرى
ولا عبراتي الحرى الغزار
لا بل اسور بالخناجر والمدى تلك الديار
وانيمها في غابة مسنونة الاشجار
تجرح بالسكاكين الحداد اللاسعه
بالعنف تنتزع المروج الضائعة

سأطير ، أغرس خنجرا في باب « عكا »
واقيم حول « القدس » ارصفة الصواعق ،
ازرع الاسوار شوكا
وأدك « تل ابيب » دكا
سأخيط « غزة » بالقذائف
سوف أبذر حول « يافا » حقل الغام ونار
في الليل اشعله حرائق جلنار
وسأفرش المدن الوديعة بالصواريخ المحبـة
والمدافع
– الله اكبر يا عرائش !
يا قناطر ؟
يا شوارع
اني سأبذر فيك اسلحتي ، وانتظر الحصاد
وسأوقظ الربوات فيك على براكين التحـدي
والعناد
قسما ! وارفض ان ابلل اغنياتي بالمدامع .

✶ ✶ ✶

ووضعت بين يدي خارطتي ،
رأيت ربي مدائنها خواء
مخذولة الطرقات ، يذرع صمتها اللاشيء ،
يسكنها الهواء
ليلاتها عدم ، ظهيرتها ذبول
يمتصني ، يقصي خطـاي ودون بياراتهـا
الظمأى يحول
ويحيل خارطتي نثارا من طلول
احجارها لا نبض فيها ، لا عروق ، ولا دماء
حتى لهيبي يستحيل الى انطفاء
وحرثت صخرا ، لـم اجد في الصخر زنبقـة
انتصاري
وجبين فجري ضاع مني .
والضباب دنا واسدل سترة ، غطى نهـاري
ومضفت اشواك اندحاري
ساحاتها دوني ملفعة ، يعز الى مشارفهـا
الوصول
كيف الوصول ؟
والليل يفصلنا ، وتجرفنا السيول
تتساقط الاحلام ميتة وتنكسر الحلول
وتخونني الايام ،
تسقط من خلال اصابعي حتى الفصول
وشعرت اني قد بعدت ، بعدت ، واحتجـب
اللقـاء
يبست عناقيد الرجاء
وتمددت بيني وبين تلالها مدن البكاء .

وعرفت سر البعد ، سر التيه ،
اني قد نسيت
ان انقش اسم الله فوق صخورها
وحرمتها من ضوئه
من دفئه ،
عذرا لعطر ترابها ، وورودها ، ونهورها
افرغتها من سر قوتها ، رضيت
لربوعها الفقر الحزين ، منحتها الجدب المميت

كلا ، سأرجع للخريطة ،
انثر القرآن اجنحة على كل المزارع
آياته اسقي بها عطش الشوارع
حتى ارى اسم الله محفورا على شجراتها
مستودعا في قلب تعريشاتها
متألقا في ذبذبات حنين اغنياتها
حتى ارى اسم الله انداء وخضرة
وشذي ووفرة
في كل بياراتها

✶ ✶ ✶

اني سأكسر قيد خارطتي باسلحتي جميعا :
وردي ، ودمعي ، والسكاكين الحداد ، وذكر
ربي
ستشق لي ومضاتها دربا سريعا
حتى اراني في فلسطيني : نجوم ملء دربي
وشموع ميلاد ، وصحو ، خلف هدبي
امشي ، احرر باسم ربي ، بالسلاح
بالورد ، بالدمع المضيء ، مدائن الدم والجراح
حتى تتاح لنا ، لها ، لشتات اهليها معانقة
الصباح
وتعود خارطتي الحبيبة ملك قلبي
تحب هدبي
لا يجوب سفوحها غيري انا
غير الاغاني ، والعروبة ، والرياح
واحس خارطتي ترفرف كوكبا
في لا نهايات المدى النائي
وينبت لي جناح

خليل الخوري

حتى العصافير تعرف من اين يأتي الخطر

وجهتا السفر الان معروفتان ،
اختياران لا ثالث لهما
مركبان ، وهذا طريق ، وذاك طريق ، ولا ثالث لهما .
أن تسافر في المركب الاول الآن ،
والمركب الاول الآن يبحر نحو المرايا الجديدة،
بحّاره الشوق نحو الضفاف التي ستجيء
التي لم تجيء بعد لكنها ستجيء
التي لم تجيء بعد ..
او ان تسافر في المركب الآخر
المتدافع نحو الموانى التجارة ،
حيث يباع بكأس ، مع الصيد ، كل الكلاب التي شاركت فيه ، كل الحواشي . ويرهن جلد الارقاء فروا وماسا لعاهرة من بقايا قصور القياصرة الوالغين باجساد من بايعوهم .
اذن : ثم كل البحار ، المجاهيل ،
بعض البحار الرخية تجذب من يسكنون الى راحة السفر المتوازن
لكن قلبك ربان كل المخاطر
بعض المراكب تبحر للصبح ، لكن احذرك . الموج عال . وبعض المراكب تبحر لليل مأخوذة ببريق النجوم المزيفة المستعارة :
ما كل لامعة ذهب !
بعضها الآن في الشط :
ان تتفرج فوق الرصيف على من يسافر ،
ان تتبنى حيادك يعني : تخليك عن قطف وردة صبح يجيء ، ويعني
تخليك عمن يسافر في المركب الاول الآن نحو الشروق ،
وبين السفار ، وان تمتطي الحلم نحو المرايا الجديدة فرق ،
وان التوزع ما بين دربين ثم اكتشاف الوقوف طريقا ، كمثل التوزع ما بين قولين ثم اكتشاف السكوت طريقا ، تصون به جلدك المترجح ما بين شفرة جلاده والنجاة مع الخبز ، ابان لا تقتضيك الكرامة :
اكثر من ميتة ستجيء سواء اجلتها ام ذهبت اليها .
التوسط ما بين امرين شر الامور .
انا ها هنا الآن ، اعلن ان :
سقطت هذه الحكمة اليتبنى الجبان .
وهذا طريق
وذاك طريق
ولا ثالث لاختيارك . لا تستطيع التوزع ما بين هذا ، وذاك ، وترحل في وجهتين معا .
أنت بين اختيارين ، والريح ريحان شرقية ،
« تتقاضاك ان تتعذب ، ان الحياة بغير عذاب
كمن يعشق الليل دون نجوم ،
كمن يعشق الشمس دون ضياء »
وغربية تتقاضاك أن ...
أن تبيع الذي لا يباع : التراب وما فوقه ، تحته .
انت ملاح كل العواصف ، ملاح كل البحار ، وتعصف ريحان :
شرقية انت تعرفها من صفاء الصباحات بعد الهبوب ،
وغربية انت تعرفها من تخلخل ما بين عينيك والشمس ،
ان العصافير ، حتى العصافير تعرف من أين يأتي الخطر ...

بغداد

شوقي بغدادي

صوت بحجم الفم

رميت أوسمتي عند الجسور
ولم اعبر بغير قميص يشبه الكفنا
لو كان صدري في عرض الوسام
اذن تفتّح الزهرحتى أثقل الفصنا
لو كان طولي من طول الحمائل
ما اغمدت سيفي
ولا جرّدته زمناً
عريان الا من الثوب الذي انطلقت
به الاجنّة

لا طيبا ولا عفنـا
هذا ربيعـي
وان كان الخريف له ولادتي
فأنا ما زلت بعد أنا
دمشق محفظة العشّاق احملها
وموعد يتخطى الوعر والحزنا
لا تبصروا طفلة فيها مزّينة
ولا عجوزا تداري الخوف والوهنا
أوتسمعوا الطبل في الاصداء داوية
صوت بحجم فمي لا يرهق الاذنا
كان الرمـاد مخيفا
على طريق القوافل
وكانت الارض تشكو اوجاعهـا
للجداول

ولم يكن مستحيلا
ان يستكين المقاتل
كان السواد كثيرا
على ضفاف الخنادق
وكان للريح رجع البكا وطعم
الحرائق

ولم يكن مستحيـلا
أن تستكين البنادق
وفجأة امطر السراب
واستيقظت ارضنا الخراب
وازّين الموت
واستفاقت مقابـر
واختفى ضباب

●

كانت مفاجأة
او بعض معجزة
وان تسمت بأسماء خلقناها
ثيابها لم تكن زيا نمارسه
ولم تكن قسمات قد الفناها
واليوم اذ صارت الاسماء دارجة
جميعها

فأنا ما زلت القاها
فلو فرحـت
فللانواء نصنعها
وللجواري يشق اليّم مجراها
وان حزنت
فللملاّح ، منطلقـا
ما كاد يوغل حتى لاح مرساها

●

ايه لشوق الجمر في الرماد
لنجمة قديمة تعارك السواد
ايه لصوت الماء خلف السد
لضجة مكتومة تمتد
البحر كلمنـي
البحر الهمني
واويلتاه لمن اصغى الى السفن

●

لا لم يكن للشوك وخز الابر المسمومه
ولم يكن للصخر وجه البومه
ولم يكن في الافق الا الغصة المكتومه
كما يكون المدّ يا عشيرتي المحرومة
كما تكون القبلة المحمومة
من لم يمت بالسيف مات حبا
من لم يمت محترقا مات من الفرح
والميت لم يكن يموت
بل كان يفيّر الشراب والقدح
وهامة القبر الذي انفتح
تصيح : يا توبة ذاك صوت ليلى
وفت بوعدها وسلّمت
فينهض العشاق كلهم على النداء
ايّ فؤاد لم يذب في ذلك اللقاء
وأي عين لم تكن تصلّي
في بهرة الضياء
في ساعـة التجلي
حين يصير للحبيب شكل سنبله
او وجه قنبله
حين يصير الخندق الاول
في غرف الطعام والنوم
وفي حدائق الغوطه
في شارع الرشيد
في ازقة الرباط
في ملاعب الجزائر
حين يصير الزيت جامدا
والمال فديـة
والصفح سنّة
والحلم في الامكان
وفجأة يقال للميت لا تمت
وللمحبين اخجلوا
وللمصلين اعقلوا
تعلموا النسيان
اذن لا بدّ ان نبدأ من جديد ؟!..
وارحمتا لذلك الشهيد
ماذا اسميّه
ترى هل اسمه يزيد
أم اسمه الحسين
كان اسمه المجهول
المقتـول
مرّتيـن
ما كان أحلى ذلك العناق
لو دام يا عراق !.

●

لا .. لا يكون الدم مثل الماء
ولم يك الجولان
مثل كربـلاء

دمشق

ممدوح عدوان

مهرجان دموي للفقراء

« يا بني !
اذا رأيت حربا جبانها يجرؤ ، وشجاعها يجبن ، وخسيس المحتد يتحكم فيها بكريم المحتد ، ففر منها وانا الى رابية وترقب الاحداث تر ان في الامر خيانة »

قس بن ساعده

حين دقت بابه الحرب ، وكانت ترتدي أقنعة من وطنه
فتح الباب وماشاها
فجسم الوطن المرجو يدمى خارج البيت
ووجه الشجر المورق يصفر على عينيه
والقلب المداري ألم الضربة يحوي قطعة من كفنه
حمل الارض على كتفيه زادا
أجل الاوجاع من فقر
وحتى ظهره المحني بالظلم استقام
كان قد ضيع في الفقر الحياة المرة
امتدت بموتين
فماشى الحرب لم يوم لشيء بالوداع
كان يدري ان هذي الارض
مهما وجدت من يملك الاطيان فيها
من يبيع الترب منها
لا تلاقي غيره في الساح اذ يشتد في الارض الصراع
تعيره في السلم يا ابن زبيبة .
وعند اصطدام الخيل يا ابن الاكارم (١)
أقبلت تطلب الحرب فماشاها
تعرى الحلم في كفيه اضحى بندقية
بسمة واحدة تفضح ما يعرف
ان الجوع في البيت
وفي زنديه آثار القيود
عبر الغربة حتى موته
كان الشباب المهملون
يوقفون اللغو والخوف
ويمضون الى الموت
كما تعبر ليل المطر الدامس ضربات الرعود
لم يلاقوا عمرهم داخل هذا الوطن المحبوك سجنا
فتنادوا ليلاقوا موتهم عند الحدود
ضاقت الارض التي يلبسها في الفقر ثوبا وعزاء
ودمشق اتسعت حتى احتوت كل البكاء
ما الذي يفعله حين دمشق اتسعت ؟

(١) عنتره

ضيقت من حول عينيه حصارا
لم يضيقه جنود الغزو والطغيان
هذا وطن يمتد حتى يسع الدنيا
ويضحي حجرا منهدما وسط دمشق
صارت الدنيا له عائلة باكية تجمع احزانا
وتغدو وجه طفل خائف وسط دمشق
ما الـذي يفعله حين دمشق اتسعـت ..
وانهدمت .. واستنجدت؟
ان في الارض امانا من سياط الجند والتجار والخوف
وفي الارض قبور تسع الموتى
صحارى من زمام الناس تؤوي الخائفين
أن في الارض امانا من جنود الغزو
فيها كل ما يستر من عاصفة
لكن
ما الذي يحميه من عيني دمشق
ما الذي يفعله الآن اذا راودها الغزو
اذا اخجلها السبي
وعبر الخوف شاءت ان تداري الخزي
ان تطلب من يسمع منها نهـدة القهر
واوجاع النداء ؟
ما الذي يشفيه اما انتابه التوق
الى العطر الذي يصدح فجرا
ياسمينا من دمشق ؟
ما الذي يؤويه اما طاردته النار
اما حل فيه الوجع الطامع من جرح دمشق ؟
ما الذي يبعد عن احلامه الآن عيون الشهداء
اللابسين الموت فوق اللحم من اجل دمشق ؟
والذين انتثروا
لم يعرفوا الزاد بدنياهم
ولا قبر على درب دمشق
ما الذي يخفيه من عيني دمشق ؟
حينما تصبح عيناها ضميرين وجرحين مـن الاعماق
لا يشفيهما الخمر ولا العشق
ولا زحمة تجار دمشق
صاح جرح لا يداوي :
أيهذا الوطن اسمعني
فقد ناديت عمري فيك لم اسمع سوى رجع الفداء
سوف اختار على ارضك موتا
لم يكن يوما في ضمير الانبياء

صاح فقر :
البلاد ابتدأت من دمها
والمهرجان اشتعلت فيه دماء الشهداء
يا بلادي
كلما مرت على أرضك نعمى نسيتنا
نسيت رؤية قهر الفقراء
انهم قد اوصلوا جثة من مات الى القبر زغاريد
لكي لا تلتقي عيناك فيهم بالبكاء
فبكت فيهم دمشق
وتعالت في الضحايا كلمات الاغنية !
عادة يبتدىء الموت مع الفجر
وفي وجه دمشق ابتدأ الموت مع الزهر
وغنى في دماء الياسمين العذب عصفور الصباح
عادة يندفع الموت الى الاحلام والناس
وفي حرب دمشق اندفع النـاس الى الموت
وفي وجه دمشق اندفعت عين الـى الدمـع
وفي صبح دمشق اندفـع النور الى الشمس
وفي الموت تعالت خفقات الامنية
ان هذي امة تحترف الضوء
وهذا عاشق يحترف النار
وهذي الغربة العمياء اضحت وطنـا مشتبكا في دمه
يزداد قربي حين تزداد الجراح
تنتهي الحرب ولا يرجع للبيت
مضى في المطر الراحل ..
في الريح التي تنقله مثل الضباب
تنتهي الحرب ولا يرجع للبيت
ولكن يرجع التجار للسوق
كما يرجع في الصيف الذباب
مرت الحرب فأغوته وكانت ترتدي سحنة هذا الوطن الجارح
اغوته والقته الى النار
التي تبدأ بين الجوع واليتم وانيـاب الذئاب
أيهذا الوطن اسمعنا
فلم يبق لنا الا النداء
نحن ابصرناك في اول ضوء العمر
ودعناك في آخر ضوء العمر
ما اعتدنا سوى وجهك في العرس وفي اليتم
ولم نلق سوى فرصتنـا ان نتساوى فيك بالناس
فنغدو شهداء

نحن عدنا من غمار الحرب
خلفنا شبابا تأكل الطير بقايا لحمهم في القفـر
عدنا لزوايا الفقر والنسيان
نحيا في اراضيك يتامى غرباء
اننا في وسط الحرب اكتشفنا لعبة القدر ، ولم نرجـع
لكي لا تصل المذبح وحدك
اننا نزدحم الان ونفديك لكي تسمع صوت اليتم
ان ناداك في الفقر يتامانا
وهذي فرصة العمر لنا
انا نؤاخيك على مذبح جلاديك
مرنا ما تشاء
فلتكن ما كانت الحرب
طريقا دمويـا للخيانات
ستارا دمويا لدموع الفقراء
فلتكن اغنية دامية عند وداع القدس
او بابا يرد الغد عنا
فلتكن قبرا لنا او لفلسطين
ولكن
لن تكون الحرب ان تمضي للمذبح وحدك
انهم ساقوك للحرب
ارادوا ان يخلونا على ارصفة المحنة
نرثيك اذا ما مت
او نبكيك ان تهت
ولا نقوى اذا ما انفجر القهر بعينيك
بأن نمسح منه ادمعك
أرخصوك اليوم في السوق ولكن نحن نفليك بحرب
أفردوك اليوم في السوق ولكن
ان قهر الفقر يأتي
وحده يركض بين الموت والموت
وبين الطلقة العمياء والجرح الذي تفتحه
ثم يغني في الدماء
وحده يبسم للموت
فموت العاشق الولهان في عشق حبيب القلب
عربان الوفاء
كل جيل عبر المحنة بين الموت والموت
لكي يثبت للارض الولاء
تلك كانت محنة العمر التي لا تنتهي للفقراء
يذبلون العمر في الجوع وفي النسيان .. لكن
بغتة في محنة الحرب يجيئون كنحل
لسعة ثم يموتون
ويبقى في خلايا العسل اليعسوب
والطحلب في النهر
وفي المقهى يظل المخبرون

دمشق

خالد ابو خالد

مواصلة الخروج على قرار التصفية

عصية المفلاق بندقية المحاصر
الذي يسكنني
عصية دمعة من احب
عصية بسمتها
كلمتها
يجيئها الدم الذي يفيض من
جبينها .. ومن يدي
فترتديه ..
آه
ثم تختفي حبيبتي
وعن حجارة الطريق تمحي
قوافل المسافرين من احبتي
اسماؤهم
اشياؤهم
وذكرياتهم تغيب
انت وحدك الذي صادقتني
ولم أبح بسرنا
اقول
ان تطول جلستي اليك
راحل في اللحظة التي يموت
فيها اصبع على الزناد
يا صديقي الشجاع
لن يصلي احدعليك في مساجد
القرى
ولن يقول قائل عن الذي جرى
والمرأة التي تبكي
ستبكي ليلة
وترتدي السواد سنة او
سنتين
سوف تفقد الوجه الذي تعبت
في ترميمه قبيل ان تخسر
هبت نسمة على جبينك
المرهق
كانت يدها في ذلك المساء
ترتوي من عرقي
... وآه انني انهد تحت قوة
الحنين .. والضحى
لو مرة القاك .. يا حبيبتي
اراك لو ...
واختفي
لو انني اخترق الحصار مرة
لكان لي ... وطن ..
مريرة رائحة الحليب .. جثة
.. ودم
لا تبتعد
ينفض عنكما الزحام
تخلو الساحة الان من الرماة
وحدكِ انزرعت قربها
تسرب الغروب كالندى اليك
فالتفت
واستدرت كالمحارب المهزوم
فوق الخربة اللامعة النصل
سطعت
ايها الطفل الذي يجوع بين
الجوع .. والقتيل
رمل سادر
مدينة مغلولة .. حبلى
صدى
عمان في حيفا .. قصية
ونخلة مجزوزة الضفائر
انتبه ..
– هل يخسر الفتى الذي
ساكنته جلدي طول العمر كل
شيء ؟
بارد آخر ليل في شتاء العام
نجمة وحيدة تعزفه على خيوط
الماء
ارتعشت ذبالة الفانوس
– ما الذي يبحث عنه جامع
القمامة الليلة قبل ان يفجأه
الصباح
تصعد فيك يا حبيبها الارض
المرافيء المهجورة
الاشرعة
الحجارة
الشمس
الشظايا
القرية
الحرائق
الحب الذي يغتاله الصمت
الرصاص
الحبر
والمشانق
الدعوة للحوار بين القتل ...
والاطفال
وظلت الشمس على شفير
الشجر العريان
اذ تسول المشردون حاجة
وتابع الجباة شتم سائر
المواطنين
لن يفتقد الباص الذي يمر عبر
حينا وجهك
اذ تتابع الاذاعة البرنامج
اليومي
دون ان تقول خبرا عن « سيلة
الظهر » (1)التي لن تخلع السواد
او تكف عن بكائها القديم
منذ زمن القطيعة الخاسر انت
.. او انا
والحب
وحدها تبقى على مشرحة
الرياح
تحت ثديها يلعب بالمباضع
المقامرون
– هل سمعت الصرخة التي
تعبر لحمها اليك
– يحبسون صوتها في الورق
اللعين
ايها العشاق انهم يحاصروننا
وشاهرا سلاسلي ... اجيء
...
استند الآن الى المائدة المثقوبة
السطح
وبل شفتيه بالنبيذ
انتشرت رائحة الحناء
والدم الجريء
والحصاد
نقر العزف زجاج كاسه الفارغ
أن
ابتسم المسدس – الذي رافقه
ابان موسم الاغوار –
دس في الطاحون طلقة
توقف الحوار
لم يعد يحتمل انتظاره الطويل
واصل الاحساس بالخسارة
الصوت لاحقه
توقفت نبرته على الفراغ
او على الزناد
بين ظله واليأس .. يضحك
المقامرون ..
– امرأة مجهولة ترمي وليدها
الجديد فجأة
تحترق اللفافة الاخيرة الآن
على منفضة القمار
– هل شربت نخبنا
– شربت نخبها على دمي
اكتب آخر القصائد التي
يقمعها الرقيب في غياب وطني
يقامرون بالذين بتروا اشلاءهم
خسرت انت يا ابي
ويا رفيقي الذي ما عاد من
رحيله الاصيل

---

(1) قرية الشاعر

طـال موسم الذين يعبثون
بالذي خسرت قبل ان يكون
تقلصت قبضته
انحنى يقرأ فوق الورق المبعثر
افتضاح خدعة المقامرين
انه يغضب قبـل ان ينهض
حاملا اسماء
بين اصبعيه الحبل
شده
فانفرج الستـار عن شبـاكه
المسكون بالمؤآمرات
لو يدير وجهه الي ما تركته
يطل
انهم يجهزون للحريق الكتب
الخرائط
الاطفال
يحطمون سنديانة
ويكتبون
ـ لا يمر من هنا المشرد الفقير
والمقاتل
يبسمون في الشوارع الحمراء
اذ تخاط في عيونهم علامـة
والعـراب الاسير الشرطـي ..
والسفير
بالذي اغتالوه .. قبل ان يمر
ـ ما الذي يراد بالاسلحة التي
تطل في القاعات
يا فصيلة السلام (٢)
ان خيلكم سمينة تنكر جـوع
اهلنا
ذاكرة الدماء ... لا تخون
اختباء اللصوص تحت لونه في
وهج العبارة
انطلت عليه الخدعة العادية
ـ انطويت
جرس الانذار في يدي(الجرمق)
(الرمال)
باب عكا شرع على الجراح
اولم المقامرون
ابرقوا بانني خسرت
انفتحت مكاتب المطـار
ميزوا التذاكر التي اشتروابالعطر
والحقائب السوداء بالوثائـــق
المهورة البيضاء
هل تختلط الرؤية ام ينسحب
الليل على النهار
تنغلق الابواب بيـــن الشك ..
واليقيـن

(٢) « فصائل السلام الفلسطينية قوة مسلحة مضادة للثورة مارست نشاطها بعد ثورة ١٩٣٦ حتى عام ١٩٣٩ ـ ١٩٤٠.

انرهبة المقيمة التي اعرفها
تنسلّ
يرتمي الان الرصيف مجهدا
والعرق المهدور نقطة فنقطة
يجف قبل ان تشربه حبيبتي
صبية في جسد الصخور .
فوق ساعديه الحلم الذي يسيل
منه الدم
فاجع وعي اولئك الذين يدركون
باكرا
ويصمتون كالشهود في جريمـة
يحوم حولهاالجناة فيأردية القضاة
يدوربين الطلقةالمشفوفة ـ اللحظة
والزنـاد
لو اكف عن تساؤلي
استسلم الان على يديه
شدني اليـه
راوح القرار بيننا
تتعب اذ تجيء او تروح بين الدم
والاضبـارة
الاسئلة التي تلاحقت
تأكل كالمنشار فيالذهاب والاياب
عظمه
واستأنف التنقل الرتيب بيــن
صدره .. وصدره
وود لـو يصرخ
كنت واثقا
يخجل ان تند عنه نأمة
كابرت
هل يظن انني خذلته
اومأ .. فاعتذرت
لم يعلـق
واكتفى بان تجرع الليلة كأســه
الاخيرة
مرة خمرة اخر الايام
انه يتابع التحديق في الفراغ
واللوحات والكرسي
تحت مرفقيه الضحكـة
الحـوار
صمت خائف منهوخائف عليه
شد حول خصره حزامه
وكان واثقـا
بانها تكون بانتظاره وحيدة فـي
قلعـة الحديد
ابحر العجوز خارج الدائرة التـي
وقعها المقامرون بالطبشور
ما الذي تقوله الجريدة الرسمية
الليلة في المربعات ؟
رد عن واجهة الاحزان راحتيك
تفضحان بين الموت ..والولادة..
الغربة

والسقوط في عذابك السري
انت وحدك الليلة مرهق كحزنها
طاغية مقابر الاطفال لحظة الدفن
تجمعوا .. وتمتمـوا شيئا ..
وغادروك
وحدك ارتميت هادئا
كبرت مرة واحدة كالليـل دون
ارض
ضُمَّها اليـك
ضمها قبيل ان تغيب
ضمها في الزمـن الجـوري ..
والاخير
ينعقد الدخان هالة ثقيلة كالرعب
يصعد فيك الشجر المبرعمالصغير
والقديم
البحر .. والصهيل
النورس
الشواطيء
الرغبة
والاجراس
والتوقيع
الخطى
التاريخ
والاصوات
والمحاربون يصعدونفيك بيـن
الجلد .. والعظام
فيك انتالحلم الاحمر..والتراب
والزيتون
وتحت رئتيك الانهر الحزينة
الشرق
الشمال
الفقراء الوطن الكبير
اشهد انه موعد الالام فيك
انه منفـاك
انك العاشق بين السجن
والرصاص
والصحراء
انها بعيـدة
قريبة
تنهض خلف جبـل الزجاج ..
والاسى .. والماء
ان صوتك العائد صبّ فيوريدها
اشهد انها تصيح دون لغة
خالدة صرختها
خالدة توقيعة الدماءفي الاشعار
والصخور
والطيور
والمطر .

دمشق

حميد سعيد

ولادة في ساحة التحرير
واخرى في مخدع امرأة العزيز

للشارع الضيق .. للساحة .. للراكض في الساحة ..
للسيدة الضاحكة ..
الام التي تسكن فجر الوطن الوردة ،
الشيخ الذي يغرق في قيلولة بيضاء ..
للطفل وللقصيدة ..

احتكمت ..
اعطيت سماوات الحبيب .. لغة العشب ،،
كتاب العشق .. والوجد .. وايام المسرات .
وغفران الاله النهر .. والحزن ..
توقفت على ابوابها في المدن الفقيرة الطيبة ..
انتظرتها ..
كان صغار الحي يضحكون والنسوة يضحكن
ضحكت .. ونزعت بينهم عباءتي .. رقصت
شاهدت حبيبي .. وردة في ساحة التحرير
في الرقص يصير المطر الصيفي حكمة :

« يا امرأة العزيز .. ان يوسف الذي ترين قاتل
والزهرة الحمراء في قميصه دم
وهذه الجراح في يديك والجبين ..
بعض هداياه ،
احذري مخرزه المخبوء في فراشك ..
احذريه
يا امرأة العزيز بين الموت والحدائق الليلية
أستوقفني بعلك .. نشر الحقائب التي معي ..
ألنت في ضيافتي ..
وتهربين مني خوف ان ارى نزفك ؟
بعلك العزيز مخبر
ويوسف يريد ان يذبحني .. والشاهد القصيدة »

لوردة في ساحة التحرير
لنخلة في ساحة التحرير
لعابر في ساحة التحرير
لعامل البناء .. للبائعة الجميلة
غنيت .. ابحرت .. ملأت دفتر المطر
كتبت للصغار ، للجنود الفجر
قصيدة عن ساحة التحرير
بهية كساحة التحرير
صبية كساحة التحرير
ندية كساحة التحرير

* * *

تسكن في الشوارع الفرعية .. الطلاب يأكلون الخبز
يقرأون الكتب الممنوعة ..
البنادق التي رأوها في مخافر الشرطة ..
والعصي ..
كيف تشتم العريف .. انت تشتم الحكومة ،
ال تطعمك الخبز ..
متى تصلك الحوالة الشهرية .. القميص لم يعد ينفع
منذ عامين اشتريت البدلة .. الاميرة ارتفضتك ،
لا تعرف ان عصرها ولى
وان سكرة الخميس والفطور واشتراك الحزب ..
ادمان المقاهي .. البحث عن خليلة .. يستنفد الحوالة الشهرية ،
الطلاب في الشوارع الفرعية .. البيوت لا تدخلها الشمس ..
الشتاء بارد .. غالية هي الفنادق
المؤجرون رفعوا الاسعار
كلفتك لجنة الاضراب ان تكتب مشروع بيان ..
ايها الرفاق ..
هل تذكرت اعتراضات التي لم تعرف القهر
لماذا العنف ؟ خاصمت التي لم تعرف القهر

كتبنا صحفا .. تفهمها الشوارع الفرعيــة ..
البيوت لا تدخلها الشمس
رأينا وطنا مباركا ..
لنشرب الليلة نخب الوطن الذي رأينا ..
نبدأ الرحيل نحوه .. نحمله الى بيوتنا ،
في الليل لم نجد مكانا ..
ايها الضيف البهي خذ مكاني ..
في صباح مشرق من ليلة بهية .. تعرت النجوم
اظهرت مفاتن الاسلحة القديمة ،
الرفــاق يعبرون .. والاسلحــة القديمــة ..
الشوارع الفرعية ..
البيوت لا تدخلها الشمس ..
التقينا في صباح مشرق من ليلة بهية ..
في ساحة التحرير
« يـا امرأة العزيز بين الرمل والمنوليا .. مملكة الرب
وبين الرمل والمنوليا .. مملكتي
وهذه حدائقي ..
يا امرأة العزيز في مملكة الرب وفي مملكتي
تستقبلين سارق الوردة ..
في منامه رآك غرة ، رأى النيل الــذي سممت طفلة
رأى الحراس يسجدون .. تسجدين .. تلعبين لعبة قديمة
يحرسك اللصوص .. يحرسون ليلك .. الفحيح .. وجهك القديم
في فنــادق السياحة .. الاجانب المدججـون بالمحبة الزائفة
استقبلهم بعلك ..
حين سألوا عني ارتدى عباءتي
اهداهم شاهدة .. خط عليها اسمي ،
ان الموت لن يقربني ..
اواجه الموت واسترد طفلة المياه .. النيل ..
والعباءة .. الوردة »
مزقت الصحيفة .. الانباء لا تتركني .. تمد لي لسانها
المحرر المسكون بالمحبة ،
يقول :
من جراحه تصاعد النبوة الجديدة .. الوردة ..
يذكر المعلقون : ان امرأة العزيز تستقبل فــي مخدعها الليلي ..
سارق الوردة ..
في غيابة السجن دمي .. النيل
وبين الرمل والمنوليا وقفت
استغرق في الحب .. وفي الفرائض .. النيل معي ،
استشارني ..
اعطيته تميمة .. ونشرة يكتبها المقاتلون .. وردة وبندقية »

تفرقت بنا الدروب ..اتعبتنيالمدن البعيدة ..
البارات والمرافىء الليلية .. البحار والمواني‌ء ،
التي معي تنفض عن معطفي الجليد .. عـن جبيني الليل ..
وعن اصابعي الدخان
اتعبتني المدن البعيدة ،
التي معي تخاف ان تخطفني جنية الغابة
كلما رجعت من مواسم السنونو
اجد الرفاق يكتبون الشعر للسيدة الغائبة
الذين ماتوا كشفوا اوراقهم
واكتشفوا تواطؤ القصيدة الحرير
غير انهم ماتوا على اسرة العشق ..
ولم يفرطوا بالوطن الوردة ،
سولجنتسين ، عنكبوت تافه
يعرضه التجار في واجهة الليل .. الذين كشفوا اوراقهم ..
واكتشفوا تواطؤ القصيدة الحرير .. لم يدنسوا اسرة العشق
وسولجنتسين .. يشترى .. يباع ..
في محافل الشمس يصير سلعة كاسدة
تفرقت بنا الدروب .. اتعبتني المدن البعيدة
التي معي احزنها الرحيل ..

* * *

هل اراك عابرا في ساحة التحرير ..
في يديك الوردة الجديدة ؟
الرفاق اقبلوا .. يحاورون المدن البعيدة ..

* * *

احتفلت دون شاهد
رأيت جيش الفقراء .. كـان جيش الفقـراء شاهدي ..
في ساحة التحرير

بغداد

علي جعفر العلاق

قمر للبلاد الجديدة

« تداعيات علي ابن زريق الواسطي (*) »

يا لهذا العناء الذي
عاشرَ الروح عامين ،
كيف اهتدى ؟
نشَّر ، الان ، قمصانه فوق بيتي ؟
بلّ بالقش ،
والندم المرّ صوتي ،
يا لهذا العناء ،
لقد سلّ روحي من دفئها ،
والضياع المحبَّب ،
جرّدها من عصافيرها الطيبه ،
قال لي :
في طريقك ارض
بلا تعب ، واغان
بلا كدمات ،
وذاكرة معشبه ..
قال لي :
لو ترى قمر الارض
ها انه ناضج ، وطريّ
(اتعلم ان الكواكب في الكرخ
يصعب توديعها ؟) (١)
قمر كالحصان : يهلهل في البرّ
يملأ بالذكريات عليقته
قمر كالصبية : اذ يتخطّىبها الجوع دغل الشباب
البريء
قال لي :
هل تجيء ؟
يا لهذا العناء الذي دلّني :
قمر يسكن الكرخ ، متسع
لهموم الكثيرين ، منغلق
عن هموم الكثيرين ، لكنه — ربما كان ذلك
اعذب اوصافه —
طيب ،
فيه شيء من الشعر ..
(كم وطنا طيبا تستطيع
تشمم اشجاره ولياليه ؟.)

قال :
وطن ، مغلق
دون كل الرجال ..

★★★

وسادة وجهي ،
وغصن ماء ،
احمل في نعاسه علامة ،
يا قمر الكرخ ، ويا حجارة السماء
ولست انسى :
أن لي من عمركم عامين
تركت فيهما يديّ ،
عمري المبتلّ ،
جئت دونما عينين ..

★★★

آه واسط (٢)،
اذكر ، هذي العشية ، كل روازينها ،
اتذكّر دهلتها (٣) ليلة الفيضان
زرازيرها وهي تعترض الريح ،
واسطُ نائمة في دمي ،
مثلما الوشم في حنك امي ،
وواسط دشداشة
بلّل الماء اذيالها ،
لم يكن للخراب طريق الى دفئنا ،
او عصافيرنا الحيّة القلب
— ذاك الزمان
قنفّة في المياه التي
عافها المدّ مخبوطة ،
ان ذاك الزمان
حسكٌ طيّع ،
وطنٌ كان يلعب فيه المحبون
يزهر في رمله السيسبان (٤)..
آه .. ما كنتَ غير صبيّ يشاجر اثوابه
ونواياه (كيف انقلبت

(*) : تعتمد القصيدة ، مع تحوير واضافة ، رحلة الشاعر علي ابن زريق البغدادي .

(١) واضح ان في القصيدة اكثر من تضمين من قصيدة علي ابن زريق البغدادي : لا تعذليه ..

(٢) ان واسط ،هنا ،وارجو الا يكون ذلك تدخلا في حرية القاريء تمثل مدينة الواسطي وكل ما في ماضيه من طفولة ، اوجاذبية، او هموم اخاذة .

(٣) ربما كانت كلمة « الفرين » اكثر ترفعا وكياسة ، غير ان لكلمة « دهلة » ، كما ارى ، كثافة طينية واضحة .

(٤) السيسبان : نبات ،عال،واخضر ،وبهيج، لكنه مؤقت جدا.

الى كائن ،
يشبه الشجر المستحي ..؟)
واسط ، الان ، أم" تعلّم اطفالها
كيف يجتمعون على صحن واحد ،
كيف يغفون في « غطوة »(٥) باردة ،
وتغنّي :
حديثك ،
ام مطرة الصيف ،
ما بلّلت عشبة واحدة (٦)
وتعاتب :
اني
اخبئك ، الان ، للساقيه
حين اعجز عن طفرها ..(٧)
وتعلمني :
فسحـة
في همومك ، او مدخلا
في صباباتك الآتية ..
آه .. اذكر ،هذي العشية ،اعذب
ما يكره المرء نسيانه : الصبوات ،
الخيول ،
الكراكي الكئيبة ،
اعذب ما يكره المرء نسيانه : وطن"
لم يكن عرضة للخراب ..

✶✶✶

واسط ،
كانت في دمي آنية ،
من مطر ، على يدي" انحنت الطيور،
واصلت حديثها :
مملكة ضيعتها صبيحة الانين
وفي مساء السفر الشاحب
جفّت وردة" ،
في طرف الضلع ،
بكت قبيلة في العين ..

✶✶✶

اتبادلني الدمع بالدمع ، يا قمر الارض ،
والذكريات الرديئة بالذكريات الرديئة ،
.. ها ان بين ثيابي هفهفة السيسبان ،
البرودة ،
خصافة التمر ،
(خيط" من الدق" في حنكها
يشبه الشذر ..) (٨)
ها انني اتوزع :
اين التي عبّرت واحدا
من بنيها ،

وآخـر .. (٩)
منكمشا ،
واسط ، الليلة ، امرأة
تردت في مدامعها خبزة (ان ما تثرد الامهات
شهي" الى آخـر العمر ..)
ها اننـي
اتغرب من قمر الكرخ :
هاجئت ،
هل ستبادلني الدمع بالدمع ،
(كانت تبادلنـي الدمع ..
كانت معذّبة ،
تتشبّث بي في الرحيل
لم يكن سفري في الضحى ،
كنتارحل – ان" الاصح":اضيّع مملكة –
في صباح ثقيل ..)

✶✶✶

لي من غبار الشجر المالح وردة ،
حملتها من حطب الفقر ،
الم تروا يدي" خرقة
مليئة بالريح ، وجهي سلّة
من حسك الفر"اف ..(١٠)
والشوارع المكتئبة
قصيدة ، بلّلها الدمع
وهذي الذكريات المتربه .. ؟

✶✶✶

جئتك ، الآن ، أن" ورائي نهرا
من الامّهات ، الخراب الذي جاء توا .
ورائـي ،
ماضيا يتشقّق كالجرح
في اولالنزف ، ان" ورائي
شجرا مالحـا ،
ومخاوف
يعرفها اصدقائي ..
جئتك، الان ، هلا" شممت دمي ،
ثم" « عطّابة » (١١) تتناسل ،
هلا" شممت اليدين، او القلب ؟
(ما كنت غير صبي"
يشاجر اثوابه ،
ومساوئه الفضّة ..)
الآن اكتب :
ذا قمر كالعشيقة ،
ام وحشة" ؟
ذا حصان يلو"ح في كل باب
ام يد" للخراب
واغنّي :

---

(٥) الغطوة :غطاء خفيف، ذومسامات واسعة،غيرمقاوم للبرد.
(٦) من غناء الامهات لابنائهن فيجنوب العراق .
(٧) من اغاني الامهات ايضا .
(٨) الدق : الوشم .
(٩) اغنيـة شعبيـة .
(١٠) الفر"اف : نهر واسط ، يشيع ،كثيرا،في اغاني الحب.
(١١) العطّابة:خرقة تشتعل فيها النار ببطء ،ودونما لهيب.

أذا ورقٌ
للشماتة ، ام ورق
للرثاء ؟
ام هوى يتوزع بين اثنتين :
بلادٌ أحاول الفتها ،
وبلاد ورائي ..؟
آه .. جئتك ،
هل تبصر ، الان ، تحت الدم امرأة ،
تتشبّث بي ؟ (ياالهذا الخراب الذيعاشر الروح ..)
او ماضيا يتشبث ؟ (ياللخراب الذي ..)
وطنا ؟ (آه .. لو أنّ في الارض ذاكرة
تستطيع التنكر ،
او تستطيع السلو ..)

* * *

بي هاجس :
هذا الخراب : الذهول
ارضان ،
ما بينهما يهدر الماضي ،
ضحاياه ،
وهذا القرويّ ،
الخجـول ..

* * *

حائط : يتهاوىعلى العشب ،
ذاكرةٌ : تنشط الان (من يستطيع تملك احلامه ؟)
وطن يتلوّى :
اخبئك ، الان ، للشيب ...
اعجز عن طفرهـا ....
مطرة الصيف ...
ماض : يرافقني كل يوم ،
الى الدمع ، والنوم ،والدائره
يتعقّبني : خطـوة ،
خطوة ،
حائطٌ :
كم تمنّيت ان يُغلق الذاكره
وتمنيت ان يسقط الحدّ : بين بلاد
تعشقتها في الطفولة ريّانة ،
وبلاد ، اريد
الفة مـع شرطتها ،
وعصافيرها ،
وهواها الجديد ..
غير أنّ الخراب الذي جاءني
مثلمـا يدخل اللصّ ، او مثلمـا
حائطٌ يتهاوى :
وواسطُ امٌ ،
وارض ،
وريح ،
لست املك غير تذكّرها
والبكاء عليها ..
وواسطُ
منشفةٌ للجريح ..
كان يهمس :
صوب بلاد ،
بلا تعـب ..

* * *

ذي وحشة
تكتظ ، غير اني
وسادة تغنّي :
— وابن زريق الواسطي يقول
هذا انا كالحجر الناتيء ،
هذا أنا ،
عصفورة
تعترض الريح
وتبقـى
رغم هذا البرد
سهرانـة ،
في دربها المشاكس ،
الممتد ..

* * *

ذي بلادٌ احاول الفتها ،
والتقرب من نبضها (ليس ينفعه العذل،
انّ علياً يجازف ،
ما بين ارضين ..)
اترك ما بيـن ارضين ،
ما يكتب الان :
هذا الخراب المشاغب ،
هذا العناء الجديد ..
(.. يجازف ..)
يا للخراب الذي
علّم الفقراء الكتابة ،
والمشي ما بين ارضين ..
علّمهم :
أنّ في حطب الفقر أرضا
بلا تعب ، واغاني
بلا كدمـات ،
وعلّمهم :
أن اعذب ما في الخراب المباغت :
فوضـاه ،
زحزحة القلب ،
اعذب ما فيـه ...
(كان عليّ مقلا ،
ولايكتب الشعر من دون خضخضة،
او عناء ..) (١٢)
ويعلمنـي :
انني اخترت هذا الطريق المبلّل :
لا ورقٌ للحلاقة ،
لا ورق للرثاء ..

علي جعفر العلاّق

---

(١٢) ممكن جدا ان الشاعر علي ابن زريق ما كان ليترك لنا قصيدته الوحيدة لولا مروره بذلك الخراب الذي كلفه هدوءه، واحباءه ، وبقاءه حيا حتى .

يوسف الصايغ

الكلمات ... الكلمات

أعترف الليلة بين يديكم
ان الشعر عذاب
هذا الحب الصعب اذل العمر ، وشيّبني
خلاني سبع ليال ابحث عن لفتي
سبع ليال سود وأنا ابحث عنك ،
حزينا ، مخذولا ، متهما بالعقم
فكيف ادافع عن نفسي ؟
اعرف انك احلى من كل نساء العالم
اعرف انك سيدة .. ارض .. مدن .. وطن ،
وامرأة ينضح بين يديها الشعراء
وتنتصر الكلمات ،
ولكن يا سيدتي . سبع ليال ما اطولها عمرا
في قلق الشاعر ،
ما اقسى ان ينتظر الانسان ،
وهذا الليل طويل والدرب طويل والجرح
.. النخل
رأيت على نافذتي الطلع يبكر ،
والقدّاح يعيِّرني اني لا أصلح للحب واني عبثا
انتظر :
الكلمات .. الكلمات :
لماذا . أين . انا انت الحب الشعب الجبهة
ارض فلسطين الجرح البصرة عيناك الجولان ال
لو اعرف اين تنامين الآن ؟
جسدي ممتلىء رطبا
ودمي يتنزى في شفتي ويحرقني
لو اعلم اين تنامين الان ...
هادئة كالحية تسكن فيها الرغبة والموت :
هو الشعر الرغبة والموت ..
فكيف ادافع عن نفسي ؟
وعلى اي وريد في موضع قلبي يبتدىء الشعر؟
لو تصعد في عيني دماؤك يا سيدتي
فأرى العالم كالرحم الاحمر ممتلئا بمخاض
العصر وكل اجنة هذا القرن العشرين
لو تصعد في عيني دماؤك ياسيدتي فأراك
ممتدة كالجسد على ضفتين
يمر عليك الاعداء وتنسحب القوات ،
فمن يحفر في كل ضمير ضفتين ويعبر ؟
من يبني مرتفعات وقرى وحدودا ،
وسجونا وعواصم للحكام وللشهداء
فَوَيّ للشعراء ! هنا يبتدىء الحب الصعب ،.
فكيف ادافع عن نفسي ؟
يلفارس يركب جرحه كالمهر ،
ويبحث عن بيت حبيبته ،
ان اللغة الآن ممددة كالجسد على ضفتين

فلا تعبر .. فنش في الجرح
انتظر الصبح .
فهذا الليل طويل
والصمت ثقيل
والنخل وراء زجاج النافذة السوداء مشانق
تصدر اصواتا
صمتا
لا تقسم بالسيف . فهذا السيف حزين
لا تحلف بالخبز المسكين . فان الخبز له
حويات :
كلمات . كلمات ... تنبت تحت لسانك شعرا
اسود
يخرج في صوتك اذ تتنهد .
صمتا
الصمت الليلة ، سيد من في الدار .
الصمت هو الاشعار
هو الشهداء
هو الاسماء
فكيف ادافع عن نفسي ؟..
قمر فوق البصرة ،
نافذة يغفو الاطفال وراء ستائرها ،
لافتة باسم الجبهة ،
والنهران اذ التقيا في « القرنة » (١)
عيناك الهادئتان .
عناق ...
أنت الليلة يا سيدتي اجمل كل نساء العالم ،
وامرأة ينضج بين يديها الشعراء وتنتصر الكلمات .
منذ ولدت وانت على شفتي هلال ، لا يكبر أو يصغر
او يتكلم .
قلت ابتسمي الليلة للشاعر يا سيدتي ،
ابتسمت
تركتني مضطربا كالقبلة بين الشفة العليا
والشفة السفلى
قالت : مد يديك ، مددت لها قلبي : فأرتني
المنبع والمجرى
والنهرين اذا امتزجا
والشط اذا يطفي
والشاطىء والزورق والمرفأ
اعترف الليلة بين يديكم : ان الشعر عذاب

بغداد

(١) القرنة مدينة يلتقي عندها دجلة والفرات ويكونان « شط العرب »

راضي مهدي السعيد

الرحيل عن مدن الهزيمة

لاني" أغني" وأحمل قيثارتي فوق صدري الجريح نبيًا تسدّ" محاريبه أعين الليل والبشر الضائعين غريب غريب انا وغريب ندائي وسفري معطّله كل احرفه ، عربي" أنا . كان سيفي تباركه الارض ، تمنحه قبلة ، ترضع الشمس من غمده ، تشرب الريح ظامئة صوته . يا دمي أنت لي شاهد . بعد ما عزّ" في زمن البوح بالماء واللهب المطفأ الجمرات الشهود النفيون والانبياء .

***

رأيت المواكب قادمه ، قلت : ها ان عرسي قريب وان الهلاهل آتية والمواعيد قد فتحت كل ابوابها . لم تعد واحتي ساحة للدروب الشتائية القاع ، للعتبات المسمَّرة الظل ، للاذرع المستريحة فوق المساند ، للأعين المشرئبة من غير نار ، لكل الخطى المتعبة .

وفي واحتي كان بيتي وكل بيوت الرجال الصريعة ايامهم ، كان نهري المحاصر شاطئه ، كان حتى مُصلاّ"ي مطفأة ريحه والمواويل منذورة للبكاء

وللخيل كان ارتعاش وللشمس كان انطفاء

وكنا نقول لاطفالنا ولاسوارنا : اننا نملك العزم والكبرياء

وسرعان ما ننطوي خجلا حين تصرخ اعماقنا: انتم ، أنتم ...

ثم تطعن كل حكاياتنا قهقهات النساء

تعرّيت أنت ، تعرّى نداؤك ، حاصرك الصمت ، لم تتقد شفة ، لم تعانق خطى العصر ، لم تتنفس هواء البحار الجديدة ، لم تحترق مفرفا ، لم تشق العيابات . أنت المسافر بالحلم المتوزع ، أنت المعذّب بالعشق ، بالكلمات الحبيسة ، بالاحرف المسترقة ، بالوهج المتعطش للماء . هل يمنح السفر المر" زاد العبور لمرتحل لا ترى الشمس عيناه او تبصر القمم النائية ؟

لأنت البعيد الذي يحتمي بالظلال المهجَّرة الظاميه ويولد في ساحة يزرع الليل احداقها انجما خابيه ونهرا من الرمل كان الطريق الى عالم يهب النور للمدن الغافيه .

يقولون :زاد المنى ليس مرّا . وأنت تجرعته علقما ، أطعمتك الليالي العقيمة اكؤسه تمرا نسفه كان ملح الجراح التي ابتنتها الحرائق . يا شفة عبَّت الماء انهار رمل مدائنه اغلقت كل ابوابها في وجوه الرجال المطلين من شرفات السماء .

فما أقتل العطش المتبرعم واحات موت بأرض سقاها دم الانبياء !.

فهل أنت من زمن جاء يرحل من غير زاد . ومن غير سفر بهذا الطريق الذي تمهر الشمس جبهته بالضياء !؟.

***

لك اليوم ان تلتقي بالمسافات مبتهلا مثلما يلتقي طائر بالينابيع عبر الصحاري ، يعانقها . يغسل الجرح ، ينفض عنه الغبار المجمّع ، ينزع اثوابه اسود . يمسح عينيه ، يفتحها للشعاع الذي يمنح العصر اجنحه لا تخاف الرياح .

لك اليوم ان ترتدي الشوق والحلم المتفجّر أنهار صحو وشاح

فأنت ببغداد تولد ، بغداد هذي التي لم تزل باحة للشروق ومئذنة للصباح ، وكل الذي فيك يمتد" يعبر ، يخضر" ، يرسم في الارض أشرعه لونها الفرح المتوهج فوق الشفاه النبيّة والاوجه العربيه والخطوات التي من رُباها يند" السماح .

هنا . أنت مجمره ، غابة من لهيب تحدّ"ر يكتسح الماء ، يأكل كل الجذور الغريبة. قل للرمال النديّة: لا تشربي رغوة الطين او تمضغي لين الشوك اذ ربما كنت أنت البقية من عالم فيه احيا نقيا . انا أنت . مهما تكن شفتي ، لغتي ، احرفي ، شهقتي في المجامر . بي كل ما في الطيور المهاجرة الصوت لا تنكريني ولا تنكري مولدي . انني أولد اليوم ثانية . هاك تاريخ مجمرتي فهي ليست ترابا ولا موقدا للرماد .

هبي انني كلما نفتني الصمت أعشق طعم الهواء الذي لا تزاحمه زاحفات الجراد فأني قد اجتزت اسوار كل الحرائق واخترق اللهب المتحدّ"ر اوردتي والتظي عطشي فأنا عبد هذا المداد

وليل المحابر ساقيتي . هل تجف المحابر في زمن فيه للجرح ألف اخضرار وألف اتقاد ؟

لقد أطعم الزهر حتى الحصى واكتسى النبع ، اردية الطين واحتضن الربوات الظماء القتاد .

***

مررت على مدن الامس اسألها عن محاريبها ، عن خطى صنّعت عمرها في المدار القصي" ، انزوت خلف مدرجة الليل ، القت تواريخها في تراب التساقط ، نامت خيولا بكتها قوائمها . انها تأكل الجوع لابدة في الرمال التي احترقت كل ذر"اتها في عيون المطيفين بالشمس عبر المدى واختراق الحدود التي في مهبّاتها اعتمرت جبهتي ، زفرفت كل اجنحتي ، فالليالي مدار وساحاتها مرفأ للقوافل

والعابرين الجسور الكبيرة . هذا مطاف الحشود المقيمة في الارض يا اذرعا ملكت عصرها والتقت بخطاها الدروب .
أنا أنت هذي البحار التي كل يوم تصلّي، ترى الله في مهبط الشوق ، تحمله احرفا سفرها عالم موغل في شعاب الحرائق ، انجمه ترتقي زمنا لا تشيخ الهياكل في قاعه او تغيب الرؤى . أنت مسرجه ، يوقد السرّ في نارها ، يوقظ الصحو .
يا صحوات المحاجر في كل غابي استردي دماء على الارض ما برحت تملك الاختيار
هو البحر اشرعة من عيون ونار
فلا تركبيه اغترابا ولا تسكنيه انتظار
فما كان يوما لمرتقب موعدا او لمرتحل دون زاد مقبلا ودار .

***

على الف سارية صلّت الريح ، رفّ السني ، أزهر القمر المرتدي ثوبه الازليّ ، اعتلى صهوة الشمس رأس تغنيّ بما كان يملك ، يحمل ، يعشق، يحلم ، يرسم للقادمين الطريق الذي لا تضيع المسافات في خطوه او تموت النداءات . ان النداء الاخير ابتداء وصوت ابتهال على شفة جرحها يمنح البشر الضائعين الصدى الحر في عالم يحمل الانتماء
من العار ان تستطيب البكاء
وانت هنا واقف بين كل الحشود التي ترفض الانحناء
فليست خيولا مطهمة هذه الاذرع المشرئبة اعناقها لدروب السماء
اذا هبّت الريح عاصفة او تعالت مزمجرة كل ساحاتها تعشق الارتماء

***

هي النار تصهرنا ، تنتقينا، تنفضنا ، تلد الجرح في دمنا لاهبا ، تنزع الوهم منا ، تعرّي خطانا ، تعلمنا كيف نحيا ، نصلّي لاشواقنا ، نتغنّى بتاريخنا نسترد النداء الذي نهبته الليالي ، نبارك عصرا تعانقه الشمس ، تعبره ساحة لا تظلل من يعلكون السنين ومن يمضغون الرماد ويحتطبون الاسى في شعاب الزمان .

***

منكسة كل هاماتكم أيها المستريحون في مدن الصمت والشاربون تراب الهوان .

***

هنا وطن أنت عانقته ،أنت أسرجت قنديله ،أنت قبّلت أعتابه . لا تقل : هان من بعد ما شبّ فيه الحريق الكبير ، انحنى للخيول المغيرة، أسلم مقوده للأكفّ الغريقة في الماء ، في الطين ، في حنوات الهزيمة ، في معبر الشاطيء المستباح المرافيء .أنت ابنه ، دمه ، صوته ، ثأره ، غده الاخضر المنتمي للجراح

فمن بين معترك النار ينتفض الجمر ، يعلو الصياح وينطفيء الليل منهزما عبر اسواره ويطل الصباح.
لكل الذين استبيحت منازلهم صيحة يعرف المكتوون احتراقاتها ، يشهد العصر مأساتها ، تلمس النار رعشتها ، ترهب الجبهات العقيمة يوم انتفاضتها واحتشاد اللظى في معاصمها ، في خطاها التي ما استحالت مجامر للصمت او بركا غارقيها الضياء
لكل المجيلين احداقهم في الصحاري ينابيع ماء
لكل المذيبين انفاسهم عطشا في دروب المنافي ارتواء
فيا مدني لا تكوني مدار انتهاء
ولا توصدي كل باب غدا يلتقي بالمسافات ،بالزمن المتخطي ، بما يجعل الارض ساقية تشرب الاعين المستلذّة طعم الدماء .

***

أنا أنت يا وطني ، يا نداء يؤرقني ،يا عيونا تطالعني كل يوم على صيحة واحتراق وشيء يمزّق مني الحنايا انا ابن العراق المطلة اعدابه وابن ارض الشآم، ابن سيناء والنيل ، وابن الجزيرة والقيروان ، ابن صنعاء ، وهران والقمم الخضر ، وابن الخليج الذي شربت من ينابيعه كل ابناء قافلتي منذ ألف والف . أنا أنت يا وطني هاك وجهي فوجهي مرايا لكل الوجوه النقية . اني اغنيّ ولو ازهر الشوك في شفتي ، حيث ما زلت في واحتي طائرا عاشقا للينابيع . يا وطني أنت علمتني ان أغنّي وان احمل الشوق .من قال يا وطني : انني أطعم الخوف . يا وطني مذ عرفتك لم أعرف الخوف ، لم اتفصّد عروقا ولم انوزّع خطى ، لم أكن عابرا جاء يطلب زادا يواصل فيه الطريق ، يلملم اشتاته ، يرتوي من ينابيع هذا الضحى ثم ينسلّ قبل ارتعاش الجفون وقبل اشتداد الرياح
أنا أنت يا وطني لا تدعني سليب الخطى والجناح
ولدت وبي بعض ما فيك من خضرة . ان في خضرة الارض اسفار صحو والوية ودروب انفتاح.

***

لانيّ اغنّي واحمل قيثارتي فوق صدري الجريح نبيًا تسدّ محاريبه أعين الليل والبشر الضائعين غريب أنا وغريب ندائي وسفري معطلّة ،كل احرفه.
لن تعطل أحرف من يملكون النداء ومن يحملون القياثر فوق الصدور الجريحة . يا وطني آن ان تستحيل الصدور الجريحة والاحرف النازفات حرائق لاتعرف الانطفاء .

***

الا ايها الوطن المستباحة شطآنه والضفاف التي تلد الواهبين رحيلا عن المدن اللابسات ثياب الهزيمة والاوجه الشاربات الجراح الكبيرة اقداح رمل مهيل واكواب طين .

سليمان العيسى

أقاتل بأسمك العريان

« الى وطني العربي الكبير ..
نتمزق معا ..
انت .. عشرون وطنا .. وخنجر
وانا ... »

أشدّ عليك .. وأخمسون تركض في دمي رهقا
أشدّ عليك .. جمرا ينبت الواحات محترقا
أشدّ عليك .. قافيةً وموسيقى
ورمزا يأكل العتمات ..
يصلب نفسه في الشمس .. عين الشمس .. تحديقا
أشدّ عليك ، يا همّي العظيم ، ويا ارتعاش يدي
اذا صافحت ، يا شفتي اذا حدّثت ، يا جسدي
أشدّ عليك .. يا وطني الكبير .. اعيرك الحدقا
لتركض في عيوني ، في دمي ، في نبرتي ، رهقا

* * *

أشدّ عليك يا حلما أشد حقيقة منّي
ومن جفني الذي سهرت به الرؤيا ، ومن فني
أشدّ عليك .. في الخمسين .. طفلا يكبر الالم
على قدميه ضيعتنا .. هو الحلم
كأني ما ازال على فم « العاصي » (١) تراتيلا
اجرب أن ادقّ على المحيط قصيدتي الاولى
وأنشر نار قافيتي على اليمن
وأسمع في الخليج دويّ احلامي ويسمعني
أنا الطفل الذي ما زال يكبر فيك محترقا
فخذ حدقي لأبصر فيك ،واكبر في دمي رهقا
أشدّ عليك في الاوراس سكينا من البرق
تجردها يدا بغداد بين الموت والعشق
تجردها يدا بغداد
وتلمع في ظفار بنادقا ومشانقا وقصائدا عربية الميلاد
أشدّ عليك في تشرين تمحى دونك الابعاد
وتخترق الصحاري والحدود ، ويلتقي اهلي بلا ميعاد
وتسقط كل اقنعتي
واكدم بالدم العربي في الجولان اغنيتي
واعبر ، اعبر الماء الذي حزّوا به رئتي
وقالوا : أنت أشطارُ
وقالوا : مصر .. لا عربٌ ، ولا قربى ، ولا دار
ومصر كتونس ، كظفار ، كالقرآن من جسدي ،أتختار ؟
وكيف ؟ وأين ؟ بالشهداء ، وأين ؟ وكيف تختار ؟
تحدي يا صلاتي الليل والتابوت والفرقا
وشديني على الصحراء سيفا يمحق العتمات محترقا

* * *

أالغنية أنا ، أقصيدة ؟ ما هزّ لي خلدا
ولا فتشت حول خطاي اني شاعر ابدا
وقدست الجمال .. دعوه للقدم التي وصلت ..
وللشفة التي شربت ..
وللجلد الذي صلبوه حتى استرجع الجسدا
خذوا شعري ،وهاكم من لهاتي،من ضلوعي حزمة الحطب
وللنار القوافي الغرّ ، والكلمات ، والاوزان
لشدق النار يا وطني معلّقة بلا ميدان
خذوا شعري ، فلست أنا الذي يبكي على لقب
ولكني سأكتب بالضباب ، وبالتراب ، وبالدم الجاري ، وباللهب
ولكني سأبكي بالاظافر ، بالسلاح ، بكل جارحة على العرب
على أن تستردّ الشمس قبّتها على العرب
على ان يُبعث العربيّ مثل جميع من بعثوا من الكفن
على الاّ تقطّع رجل رجلي حين أدرج فيك يا وطني
على الاّ يكون « زيارة ودية » ووليمة ثمني

* * *

كلام طالما قلناه ..
سوف نقوله ابدا
سنحفره على حجم اللسان
وحجم كل خلية تستوطن الجسدا
على حجم الطفولة والشباب وتمتمات الجرح والالم
وحجم قصائد الغزل التي تلقى على الرمم
ويا من يعبرون البرزخ الدامي .. مآقينا
مسمرة على الابواب لم تبرح .. وأيدينا

(١) نهر العاصي .. يمر بقرية الشاعر غربي انطاكية .

سنبصر بالمسامير
ونستهدي ببيت من دم قلناه مكرور
وما قلنا .. ولم نبدأ ..
لماذا يقصر العمر ؟
لماذا يتعب السفر ؟
أنا الآتي .. أنا ابن القهر ..
يابسة عروق يدي
وأخزن في دمي بشرية الماضي وسرّ غد
وكلّ اليابسات من العروق يدي
وكل سحابة في الفجر
تمضغ نارهـا بلدي
أنا الآتي .. انا العربي
هبني صرخة في المنبتّ (٢)
يعتصر الرمال سدى
ويزدرد النجوم سدى
سأحفرها على حجم الشقاء ..
وحجم كل خلية تتعرف الجسدا
نقلت على صليب النار من سور الى سور
وكنت رمـاد « هولاكو »
وكنت ذبيح « بلفور »
وكنت ..
سلوا دمي المسفوح
سلوه : كيف انبتني
على قبر الغزاة عرارة خضراء من نجد
يظلّ شميمها يهدي ـ على ظمأ ـ
ويستهدي
وكيف بقيت يا وطني
مآذن للبروق .. لشمخة التاريخ ، للنور
ومن درس يمرّ الغزو في جسدي الى درس
وابقى لون انطاكيـة
في جبهة القدس
وأبقى لون غـار حراء
على الارز العتيق ..
على صبا بردى ..
على سيناء
وتبقى الفارس العربيّ مصلوبا ومقتولا
تمدّ يديك يا وطني
بكل كنوزك الاولـى
بكل هباتك الاولى
بكل كؤوسك العربية الاولى

* * *

اشدّ عليك .. يا رمزا كلحم الصبح عريانا
بحبر طفولتي سأظل اكتب فيك عطشانا

وأشرب همك الاوحد
واوجد حيثما توجد
أسافر تحت قبتك التي تعبت من السفر
بلا زاد ، بلا مأوى ، بلا سقف ، بلا جدر
أسافر فيك يا سفري
أعلق هذه الدنيا .. وما فيها
بجذعك ، جذع نخلتك التي نسيت اعاليها
وما برحت تشدّ جذورها عظمي وعظم ابي
وتحملني على موجين من عطش ومن غضب
وتحفر في جبيني الكوكب المتمرّد التعب
تباشيري أنا الاتي من النسيان ..
من زنزانة الحقب
تباشير اسمي العربي

* * *

أشدّ ، أشد ، والخمسون تنضج ، في السعير يدي
وتترك خلف نعلي كل ما قالوه عن جسدي
وأسبح في دم الصحراء
واحمله نبيذا عتقته الارض في الارجاء
أطوف على « الصعاليك » الذين مشوا على كفني
واسقيهم .. لتبدأ رحلة الانسان
من كفيك يا وطني ..
واكبرُ أنت ..
أغنى أنت ..
اخصب بالعناقيد
باسرار الضياء ، بكل اشداق الاغاريد
الوذ بأمنا الصحراء
واحملها نبيذا عتقته الارض في الارجاء
فخذ حدقـي ..
أشدّ على خطاك ..
اعيرك الحدقا
لتركض في عيوني ، في دمي ، في نبرتي رهقا

* * *

أ قاتل باسمك العريان يهزم كل اسطوره
ويخزن كلّ برق الغيب
ليولد من حنايا الغيب
محيّاك الذي يسقي العطاش السيف والسّوره
أ قاتل باسمك العريـان
لتبدأ رحلـة الانسان
واكتب ، اكتب الاشعار
ويبقى نبضك الجبّار
ينابيعي .. وملحمتي
وسرّ النار في شفتي
أشد عليك يا همي العظيم ، اعيرك الحدقا
ويوم تعود .. تحملني نشيدا فيك محترقا .

---

(٢) المنبت : المقطوع في الصحراء .

عبد الرزاق عبد الواحد

مصادرة منشور سري

ــ في جوازك حين عبرت الحدود
ــ هل عبرتُ الحدود ؟
ــ انت محتجز للأجابة لا للسؤال هنا.
في جوازك هذا
لا علامة فارقة فوق وجهك
الشعر أسود
عينان صافيتان
وعمرك ..
حتى تلاوة هذي السطور
ثلاثون عاما .
هل عبرت الحدود بهذا الجواز ؟
ــ اذا كنت تعني ..
ــ عبرت الحدود بهذا ؟؟
ــ نعم .
ــ انت متهم للقرار بتزوير وجهك اجمعه
يسمح الان ان تتكلم ما شئت ،
لكنما في حدود الدفاع عن النفس
ــ اطلب مرآة ابصر فيها وجهي
ــ مرفوض .
نحن نبصره عنك
ــ لكنكم لن تروا منه ..
ــ انّا نقاضيك وفقا لاعيننا نحن
ــ معذرة ..

سأحاول رؤيته وفق اعينكم :
كان عمري ثلاثين عاما
فاصبح خمسين
عيناي صافيتين
فأصبحتا مثل لون التراب
وشعري اسود
فابيضّ
هل هذه صورتي الآن ؟
ــ وجبينك ؟

ــ ماذا به ؟
ــ لو تحسّسته
ــ هل تغضّن ؟؟
لا بأس
ــ صوتك ..
ما كنت ترفعه هكذا
ــ كان يرفعه بين قصف المدافع فاعتاد
ــ لا .
لم نكن نتكلم في حضرة النار
لكننا بعدما سكتت ..
ــ انت متهم باعترافك للمرة الثانية
ــ بالتمرد ؟
لا بأس ..
اسألكم لحظة أخلع الثوب
ــ تمنع كلّ ضروب التعري هنا .
ــ ان لي حرمة تحت هذا القميص المُمزّق
شاهدا لم يُسجّل بهذا الجواز
دفعت به رئتي ثمنا
واتتنا اوامركم تمنعون دخول الجراح
قبل يُستنطق الجرح حتى يعاف مروءته
ثم يُركل مثل النفاية بعد ادانته

لوحة جانبيه :
هل سلّمت للمامور المخزن خوذتك الحربية ؟
صفّ رصاصك ؟ قمصانك ؟
جرحك ؟؟
ضع جرحك فوق الامتعة الاخرى وتسلّم ايصالا .

فتعمدت تهريبه تحت ثوبي ،
ما كان لي ان تروه فيؤخذ متهما

غير اني سأكشف عن وجهه الان
ها هوذا
تستطيعون ايداعه السجن
لست اخاف عليه
فقد رسم ابني هويته في دفاتره كلّها
فأنا الآن متهم بشهادة جرحي للمرة الثالثة
في اذنيّ ملايين الاصوات
من منكم يقدر أن يفرز صرخة محمود جاري
عن صلية عشر رصاصات غاصت فيه
من البلعوم الى منتصف السُرّة ؟
وحدي املك هذين الصوتين معا
املك لحظة لا يبقى من صوت القاتل
الا صوت المقتول
لحظة صار غيابك يا محمود حضورا
في كل الساحات
وفي كلّ الاوجه
وحدي املك صوتكما انت وعشر رصاصات في اذنيّ
مزيجا .. غبشا لا ينفصل الفجر عن الليل ولا الموت عن الميلاد
ولا الثورة في جسد عن عشر رصاصات فيه يشعشع
منها الدم .
من يحمل عني هذي الاصوات ؟
من يخلع من اذنيّ زعيق الجرحى
وصفير الرشاشات ؟
القوا القبض على هذا الشاهد غير المرئي اذن
وليستنطق اطفالك يا وطني

ولدي ..
يا ولدي الحامل عني زهو دفاتره
كنت ادفع دبابتي في وجوه التماسيح
ملغومة بالهلاهل
ملغومة بالاهازيج
بالشعر
ملغومة بالتي طوّحت بعباءتها
وهي تردس
« هزّيت ولوليت لهذا »
كنت هذا الذي زاحمت فيه كـلّ
الشماتة والموت
ادفع دبابتي في الجحيم
وفي اذني عراضة امي تطوّح عبر
المدى
بعباءتهـا
حجم موتي هذا اريدك ان تهزجي لي
ان تزرعي راية حجم موتي على سطح
بيتك
ترفع للموت قامتها
سجّلوا اذنيّ شهودا عليّ
أين دبابتي ؟
ــ لا سؤال .
ــ ذهبت هي ايضا تدافع عن نفسها؟
ــ لا سؤال .
ــ ولكنها شاهد في دفاعي
ــ قيد الترميم
اذا شئت اتيناك بها عامرة .
ــ هاتوهـا .
أدخلوها هنا اتأمّلها
اتقرّى مكان اصيبت لأجلي
أمرّغ وجهي على درعها
وسأسأله
سوف ينطق مجرى دمي فـوق
قبعة الدرع
ينهض محمود من قاعها
ان محمود فاض على سعة القاع فيها
أنت ايتها الاخت
يا شاهدي وشريكي
اعلم حين تجيئين انك لا تنكرين معالم
وجهـي

كما يفعل الما راوا كيف يتسع الكون
في لحظـة
ثم يجمع اطرافه كلّها في رصاصه
ما رأوا كيف تلغي الوجوه معالمهـا
لحظة الموت
يلتبس الوجه بالوجه حتى لتصبـح
دبابة رجلا
ما رأوا كم يغيرنا الموت ايتها الاخت
لكنهم غيّروا وجهة الموت ..
هم غيروا وجهة الموت
حتى لينكر واحدنا درب صاحبه
اي شيء ترانا نقول اذا ما التقينا
فأبصرت شعري قد ابيضّ
عينيّ لون التراب
وابصرت وجهك يلمع مثل بنـات
الهوى ؟
اي ذاكرة سوف نوقظها بيننا
دون ان تتسلّق غربتنا فوق كل
الحروف
وتلتفّ حدّ اختناق اعزّ الحكايات؟
ارفضهـا .
تزوّرون شاهدي عليّ
ثم تسألونني أن ارتضيه هكذا
مزوّرا
وتعلمون بعد ان ادخلتموها مصنـع
النسيان
انكم سلبتموها كل كبريائها
اقسم انها اذا رأتني الآن اشاحـت
خجلا بوجهها
او اطلقت نيرانها عليّ
ــ فأنت اسأت لها
ــ قد فعلت .
عبرت بها كل نار الجحيم
وكنا معا باسم كـلّ الحضارات
نضرب
كنا معا باسم كل الذين سيأتون نعبر
نهر الجراح القديمة
نصنع معجزة قدر ما يستطيع
عريف ودبابة
اتتنا لعبة الموت ..

ويوم اصيبت
دفعت لها رئتي
مدّ محمود من صدره معبـــرا
للرصاص على درعها
أنها تتذكر كيف قضينا نهارا بأكمله
ننزف الدم
نحن الثلاثة
كنا ثلاثتنا لحظة الموت
نشعر انّا نخط لبعض الذيـــن
سيأتون اسماءهـم
باسم كلّ الحضارات الغي محمود
لم يبق منه سوى دفتر
يتدافع اطفاله كل شهر بابوابكم
بصموا فوقه عدّ ارغفة الخبز
حتى ملامحهم وشمت بتواقيعكم
باسم كلّ الحضارات أفرغ صدري
من رئة
واقر بلا ندم انني لست احتاجها
الآن
في مثل هذا الهواء
باسم كـلّ الحضارات رمّمتم الآن
دبابتي بعد سحب هويتها
فهي خاوية تستعدّ لكل الهزائم
لست اعلم ايتها الاخت ان كنت ..
عذرا
ولو مـرة تحسنين البكاء
وتقولون لي شعرك ابيضّ
اتهم الآن مائة مليـون مستمع
لخطاباتكم
انّ ارؤسهم لم تشب
ان أعينهم لم تشب من محاجرها
أيها السادة الكان في وسعهم كل شيء
لو انّ صواريخهم لم تقف في مدار
او انهـم ..
ــ هل سمّيت مدارا للدوله ؟
ــ لا .
ــ اياك وانصاف الكلمات اذن .
ــ من منا يتعمد ان يخطيء فهم الاخر؟؟
ــ لا سؤال .

وليكن ما تفوه به واضحا
في حدود الدفاع عن النفس،
سنصحح بعض السهو الوارد في
أقوالك
ـ أرفض ،
انهما مساحتان للضياء والظلمة لن
ندخل
فيهمـا معـا
انا اعرف دربي الى البقعة السوف
أدخلها
لن تكونوا دليلـي
اترون لو أنكم الآن تدعونني من جديد
الى الحرب
ارفض ؟؟
هيهات
سأحارب حتى اقايضكم كلّ هـذي
الملامح
يهتف بي هـاتف :
لا تمت
وأموت
افضّض ارؤسكم شعرة شعرة
كنت أحمل محمود والدم ينهلّ مـن
عشر شتلات نار بأضلعه
أتوسّل في وجهه
لا تمت
سوف تسألني عنك كلّ عيون
صغارك محمود ..
لكنه مات في لحظة
كنت اخلع جسمي واسحب محمود
والنار تأكل دبابتي
اتخبط مستوحدا بين موتيهما
غير انـي كابرت
كنا ثلاثتنا طرف الدولة الما يزال يكابر
فـي المستشفى ،
قالوا الغى الطرف الآخر للدولة
كلّ القتلى
ومحا اسماء الآتين
لم أصدّق ،
لقد كنت أحسبنا دولة حين كنـا
نخطّ على
بقعة الضوء اسماءهم
ثم صدقت ..
حين نظرت لأطفال محمود
صدقت
حين رايت عيون رفاقي صدقت
وحين وصفتم معالم وجهي آمنت
اني هنا طرف
اننا حين كنا هناك نقاتلهم
طرفٌ
ان اطفال محمود
دفتره ،
طرفٌ
فأنا ما سمّيت مدارا للدولة
لم أخطيء فهم الطرف الآخر للدولة
انهما مساحتان للضياء والظلمة لـن
ندخل فيهمـا
معـا
ـ من اجلك أيضا ..
ـ أرفض
او .. لا ارفض
ماذا يعني أن اسأل عن هذا ؟
لو سئلت غداة خرجت الى الموت
ـ هل كنت تختار ؟؟
ـ لا .
كنت اختاركم هدفي اولا
ـ أنت تقتل نفسك
ـ اني اسهّل فيّ مهمتكم
أيها السادة التبدل حتى عناويـن
اطفالهم
وحدود مدارس اطفالهم
دون ان تتبدل يوما ملامحهم
انني اتساءل
ما كان لي وانا بين موتين
موت تراقبني فيه اعين كلّ الذين
اخاف عليهم
شماتة من يشمتون
وموت اضاف به رقما في حساباتكم
للهزيمة ؟
كنت اراقبكم تخلطون دمي بين ماءين
هذا نذرت له عطش العمر
جمّعت أسماء اهلي على شفتيّ
وهذا أحاذره
واشمّ الخيانة
رائحة ابني ذبيحا
واوصال اهلي مموهة فيه.
صار دمي خائنا وشهيد
كوثرا وصديد
وانا اتساءل :
هل أرد الماء
ام أتجنّبه ؟
حيرة .. حيرة .. حيرة العمر
باسم الحضارة قدمتموني لمذبحها
انكم ايها السادة الما تبدل يوما ملامحهم
قد بذلتم كثيرا لاجل الحضارة
اسماؤكم لن يمرّ عليها الذين سيأتون
دون الوقوف على كلّ احرفها
يومهـا ،
سيسير بدبابتي كل تاريخها نحوكم
يومها ستدور بمدفعها حولها دورة كاملة
قبل ان تدخل المعبر السهـل خلف
الحدود
ستكون البداية افضل مما بدأنا
تكون البدايـة افضل مما ...
ـ نصّ قرار التجريم
ـ تكون البداية ...
ـ باسم الدولـه
صادرنا هذا المنشور السرّي
وأمرنا بأحالة اذنيه وهذا الجرح
المزعوم الى التحقيق
والقاء القبض على كل الكلمات
وكل الافكار المنقولة عنه
وغير المنقولة .
التوقيع الكيلومتر
١٠١
ـ سيدي
أن في الباب عشرين الفا
وجوههمو كلها وجه هذا .

بغداد

ياسين طه حافظ

الحرب والسلم

عربات القطار تجيء محملة بالبنادق ، بار المحطة ممتلىء بالنجوم التي تتلامع والقهقهات .
كان في الشارع اعلان فيلم جديد ، وسيارة تعلن عن سحبة اليانصيب ، وسيل من البشر القلق المتهامس ـ امرأة نصف عريانة .
تستدير الرؤوس اليها ـ الجليد المذهب فوق السهول السريعة .
ان ناقلة تطرح الآن أثقالها . فتيات ثلاث تهامسن عن ضابط أشقر يوقد سيكارة بانفعال ..

●

قرب بار المحطة كان الوداع الاخير :
تحدث ، اسمعها كل ما تشتهيه من اللفظ ،
حين استدارا :
« على كل حال ، صباح الغد ، الفجر ، قطعاتنا باتجاه الـ ...
ولكنه الواجب الوطني .. هنا مخزن الصحف الآن ، هذي مجلتك ، الفتيات الجميلات فيها .. »
« انا لو تجملت افضل ، أجمل منها .. استمع ! ليس تنسى الذي كان عنه الحديث ، المقاييس عندك » .
« حين اعود ، تكونين أنت اكتنزت ، انا قد هزلت .. »

●

حين كان القتال ، وبعد القتال ، الاعاشة ما ارتبكت لحظة والبيانات ترادف وافية بالتفاصيل .
حين كان القتال ، تهاويت ما بين سبع محطات بث اتساقط ما بين اسلاكها يتقاذفني الغضب العسكري ، واسجن حين تموت المحطات في الليل ، ما بين أسلاكها عنكبوت .
كان صوتي تكسر فوق بلاط البيوت التي امتلأت بالصدى والنشيج .
كان صوتي تمدد مستوحشا في ضجيج الدعاية ، وانساب نحو البيوت التي تتهدل فيها غيوم من الحزن ، والاوجه المترقبة الصوت تشحب ، تيبس كالقشر ، بعد جفاف الدموع ـ
عجوز على الباب تبكي ، تهدم مثل السياج !

●

حينما جئت ، كنت أريد المخازن والسوق ، كنت أريد الحياة الجديدة .
وأنا في نهاية هذي الطريق ، اضعت المخازن والسوق ، عدت الى الكهف الحضري المحجب ،
اصبغ وجه الخطيئة بالحب ،
اضيع وجه الخيانة بالصخب المتناثر مثل شظايا الزجاج .
فاذا ما تمكنت اخرج من كهف الموت يوما ،
سأحمل وجها يخططه العار ،
ووجها يرقشه الزهو ،
ويبقى على الرف وجه اضمده كل يوم ..

●

على الهضبه .
كان بعض الجنود استراحوا وراحوا على الصخر الابيض المتجهم يقتسمون الطعام وينتظرون الاوامر ، لم تنته الوجبة ، انفجر الحجر الابيض المتجهم :
كانت وجوه معبأة بالرصاص ،
وكانت وجوه دما ،
وكان وجوه تأمل جامدة مثل شمع جديد ..

●

هذه الورشة . الآن عشر مكائن فيها .
ولكننا حين جئنا المدينة كنا انفرطنا خرز .
حين نجتاز مرتجفين أزقتها والشوارع ، كانت متابعة القدر الطبقي لاوجهنا ،
شبح يتهددنا سيفه كل يوم .
كبرنا . ألفنا مذلته والعذاب ، نما عشب الموت فوق الجلود .
ولكننا في زحام المدينة صار لنا موقع آخر للهجوم ،
وصار العدو المدافع ...

●

اللواء الذي يتقدم يومىء أن نتأخر بعضا من الوقت .
اللواء المدرع مشتبك . نتقدم . طائرة تسقط الآن والنار تشتعل ـ الجبهة :
تنسحب العربات مخلفة جثثا وحطام .
الجنود على القمة ،
والسفح ،
وفي آخر السلم الحجري .

●

في الصحيفة كنا ثلاثة مرتزقين .
الرجل الجالس في الركن : أحاديثه تملأ الغرفة حين يكون وحيدا .
العشيق تخلى ، وزوجته الآن في الباب تحمل ما بين اقدامها والجبين حديقة موت وحزن انتهاك .
النحيل الوديع : ضجيج يغلف جبهته المستكينة ، يحمل في صدره روح طير ، وما بين كفيه والوجه تطل القرابين تدعوه ، ووجه حبيبته راكد في زجاج النوافذ .
ثالث : تتبدل الوانه كالفصول ، وقمصانه تنضح العطر . كان يجيء أخيرا ليلقي ببضع سطور ويمضي ، وتمضي العطور ..
الثلاثة خرب احداقنا ما رأينا .
نرسم الآن فوق المناضد بعض الطيور ...

●

خطأ في البداية .
المظاهرة انعطفت فجأة . لم يكـن خط سير المظاهرة الشارع الآخرا !
فوجئت بالهجوم من الجانبين !
كان يدري بأنه يوما يموت وكان يردد هذا بفخر
انما لم يكن خط سير المظاهرة الشارع الآخرا !
عشرة ... البقية معتقلون .

●

انطفأ العالم الساعة .
ظلت القطعات ترقب .
الليل ليل رجال وصمت .
الليل تقدم ، تجتاز أكداسه الكتل البشريـة
تقطع العصب المتوتر صافرة
« استعدوا ! »
استعدوا . وقوفا واوجههم رعشة باتجـاه السماء وأحداقهم تترصد ، تنتظر القاذفات ،
دقائق ، كان التمدد ، والاوجه البشرية مدفونة في التراب .

●

كان بار المحطة ممتلئا جثثا تتحرك . الضابط المتألم من رضّ ساعده يتحدث :
رمينا ، رمينا ، ولم تنج في السفح صخره .
صبينا الرصاص القنـابل حتى انحنت آخر الشجرات .
انتهى الآن رعد القنابل والموت ، نستقبل الزهر الحلو ، نافورة في الحديقة ، دعوة رقص ، نواجه من يتعشق فينا الحديث عن الحرب
والجبهة القرمزية .

●

نحن ما بين رؤيتنا للخيوط التي سوف تنسج قمصاننا ، والخيوط التي سوف تنسج أكفاننا ،
نترقب أخبارهم ان تجيء :
كان في القبو معتقل وجهه للجدار
ويطلب منه اعتراف بما كان حول الجذور ...

●

انتهت لعبـة الكرة الآن أو أجلت ، انمـا قد تدرب تدريبه الكامل ذاك الفريق .
حين كان المحكم ينحـاز ، كاد لولا الخسارة ، ينهال لكما عليه وينهي المباراة .
ان المحكم ينحاز في كل ما مرّ بي من لعب .

●

في الطريق الى البيت ، كان عزيق بأبخرة مرة يتحدث مع قبضة المقعد الخشبي في الباص ،
يمتص منها الحلاوة يستنشق من عرق العابرين بقبضاتهم فوقها فوح طيف . وكـان يلطخ سرواله الوحل ، وقبعة فوق رأسه قد سقطت تحته ، وقد رفع الوجه نحوي
ليشهدني انها أقسمت ستجيء !

●

وقدة الصيف تنفذ حمرتها والتوهج .
حين مرّ الجنود ، الجسـور كانت تلوّى ، تصايح مخنوقة وتسحق راكضة فوقها العجلات .
وقدة الصيف تبرد .
كان الخريف يوزّع يوزّع أسماله ، والشجيرات كانت تعرّى وتوقف حتى يمر الجليد ويحكم فيها
الجسور التي تتقطع من وطأة العجلات استراحت.
العتاد ، الذخـيرة تحصى لتوضع ثانية فـي الصناديق .

●

حينما ترجع العربات تكون الوجوه مسافرة ، والرؤوس تحارب .
والزمن المتقدم يجري الى الخلف .
وحين تلوح المداخن ينتبه العائدون ،
ويبدأ صمت جديد ...

●

قبل ان يطفأ الضوء في المكتب يجري الحديث :
« جنيفا جميله .
فاذا ما أتيت ستدفع كل الاجـور ، الخرائط عندي ، التقارير عندي ، انتخاب النقابة ؟ أسهل أسهل مما تقدر . كان النقابيّ ميتا وأنت تخوّف منه ..
ساعة وسيأتونك منتصرين .
الاذاعة تجري مقابلة ،
الصحيفة تجري مقابلة ،
وتلصق فوق احتجاجاتهم بوسترات » !
يطفأ الضوء ، وقهقهة تملأ التلفون ...

●

هنالك فوق الهضاب البعيدة ، بين الجبـال المحاطة بالليل والموت ، وفوق الدروب المحفرة الوجه ظلت جسوم ممزقة ، وصنوف من اللحم والـدم والصرخات التي اختلطت بالتراب ..
هنالك ينبثق العشب ثانيـة ، اللحم الاحمر الاسود يمنحه خضرة ،
والدم المتجمد يرسم في الشمس اشكال قتلـى وأسماء جرحى ...

●

كان شاي الحديقة ، والجارة المستفزة تسمعـه صوتها وهو في البزة العسكرية منتظر لحظة
حين يخرج ، تخرج !
هذه صفحة .
صفحة ثانيه :
كان فيض من الدم يغرق آخر ما تحمل الذاكره .
يتمدد فوق السرير ، الى رأسه قدح فارغ ،
وضماد على الجبهة والساق ، والكلمات تساقط سابئة :
انتهى كل شيء .
لعبة الكرة ، الحبّ ، الحرب ... الرجل المتمدد يلفظ أنفاسه ،
الطبيب يوقع آخر أوراقه :
انتهى كل شيء .

بغداد

تعقيبات ... على الأمسيات

كُلّف عدد من الادباء والكتاب الذين حضروا مهرجان المربد الثالث ان يعقبوا على القصائد التي القيت . وننشر فيما يلي ما استطاعت « الآداب » الحصول عليه من هذه التعقيبات .

الامسية الاولى

تعقيب الدكتور سهيل ادريس

يجب ان نعترف ، منذ البدء ، بانه ظلم للشعر والنقد جميعا ان يطلب من ناقد تقييم عمل شعري في ساعات قلائل يسرقها من الليل او من الصباح ، ينفقها في عجلة ودون روية ، حتى ولو شاء ان يستنجد بكل ذائقته وعدته وموضوعيته . ان في ذلك استهانة واستخفافا بجهد نبيل لا بد ان يكون الشاعر قد بذله في معاناة المخاض وارق الخلق وعذاب الابداع . من هنا ضرورة ان نلتمس لنقد قصائد المربد ، في مهرجاناته القادمة ، صيغة اخرى تحفظ للشعر حرمته وتجنب النقد مزالق السرعة وضغط الوقت الضيق . كان يعطى الناقد القصائد قبل ايام ، اذا لم يكن قبل اسابيع ، من موعد القائها ، ليتمكن من التفرغ لدرسها والاحتشاد لتقييمها احتشاد صاحبها للتمخض بها . وهذا يقتضي الشاعر ، من جانبه ، ان يتخلى عن تمنعه تقديم قصيدته قبل القائها بحجة حرصه على عدم ابتذالها قبل موعدها ، وهي حجة غير مبررة ازاء واجب الناقد .

ولكن ، ريثما يتاح لمنظمي المربد ان يحققوا هذه الصيغة ، ايمتنع النقاد عن قول كلمتهم ؟ علام اذن قبلوا الدعوة وحضروا ؟ ان عليهم ان يسهموا في احياء المهرجان ، فاذا امتنعوا كانوا كالشاعر الذي يدعى فيمتنع ، وكان الاجدر والاكرم لهم ان يمتنعوا اصلا عن الحضور.

بهذه المحاكمة العقلية ، كان لا بد من قبول المهمة . ولكني اقترحت ان تكون لها حدود تتلاءم والزمن الممنوح للنقد : ان يقتسم النقاد القصائد الملقاة فيتوزعوا دراستها بدلا من اعطاء الرأي فيها جميعا . سيكون في ذلك حتما تقليص لشمولية النظرة ، ولكن قد يكون التعويض مزيدا من عمق النظرة على حساب الانفلاش .

اخترت من قصائد الليلة الاولى ثلاثا ، هي قصائد الشاعرة نازك الملائكة والشاعر خليل الخوري والشاعر قاسم حداد .

وقد اغراني في اختيار الاولى ان انظر في تطور صوت من اصواتنا الشعرية المبدعة كان له فضل الريادة في خلق القصيدة العربية الجديدة . وبعد انقطاع عن العطاء ، او بعد انكفاء نسبي عن خط التجديد الذي شقته نازك ، تسترد الان في قصيدة « مرايا الشمس » اوتارها الصافية ودفء نغماتها ، وجماليتها التركيبية المهندسة . واسمحوا لي ان اتوقف لحظة عند اسلوب نازك الملائكة ولغتها . ذلك ان ما بدأت تعانيه القصيدة العربية الجديدة من تعقيد وتقعر وتغريب وتهويم وتنفيل في مزاوجة المفردات واحداث « حرائق » الكلمات بالقش الجاف والتراكيب البهلوانية وانطفاء جذوة الايقاع والنغمية ، كل ذلك يخلق الان ازمة لهذه القصيدة قد لا يكون ثمة سبيل لازاحتها بغير العودة الى الينابيع الصافية التي انطلقت منها ، لا للرجعة والارتكاس ، بل لاسترداد نسغ ريان بدأ يجف في اوصال جيل جديد من شعراء الشباب .

هذه النغمية والايقاعية والموسيقية تبقى جميعها ميزة نازك الملائكة ، الى جانب نقاوة اللفظ واشراق الكلمة وغنى المفردات والتراكيب معا ، فضلا عن اجتناب اللفظ النابي والمفردة القلقة والعبارة المصطنعة . وبفضل هذا تبقى القصيدة الملائكية عمارة هندسية متينة البناء معجبة .

ولكننا ، مع الاسف ، نفتقد في هذه القصيدة مزيتين يتميز بهما شعرنا الحديث :

الاولى مزية العمق المضموني ، والاخرى مزية الغموض الذي يكمن فيه نبع الايحاء والشفافية .

فقصيدة « مرايا الشمس » تاملات امام خريطة فلسطين في ثلاث لوحات نفسية بسيطة : نظرة الى مدن الاراضي المقدسة وهدية زهرة الى كل منها (1) ، ونظرة اخرى تهدى فيها الدموع والعبرات، ونظرة اخرى تهدى فيها الدموع والعبرات ، ونظرة ثالثة تهدى فيها القنابل والمدافع والسكاكين . وماذا بعد ؟ شعور لدى الشاعرة بالخواء والاندحار امام مدن خراب ، وتساؤل عن سر ذلك ، ثم جواب عجيب مستمد من نظرة ميتافيزيقية اثبتت ماساتنا الفلسطينية منذ عقود ان ليس فيها غناء . صحيح ان القصيدة تنتهي بتجميع للنظرات الثلاث ولانفعالاتها يتلخص بان التحرر سيكون بالورد والدمع والسكاكين وذكر اسم الرب ، ولكن هذه رؤية للقضية لا تزال شديدة الرومانتيكية في زمن يستشري فيه الصراع الاجتماعي والاقتصادي والعسكري وينهض فيه العلم والتكنولوجيا كاكبر قوة في تقرير المصائر .

واذا قيل بان هذا شعر لا يحتمل هذه المحاكمة العقلية ، قلنا ان الشاعرة طرحت في قصيدتها مقولات عقلية ، فكان لا مفر من مصادرتها على الاساس نفسه .

---

(1) ويجب ان نعترف بان هذا المقطع يحتوي مسردا جغرافيا لا يخلو من املال لاسماء المدن ، كما يحتوي مسردا نباتيا لاسماء الزهور ...

اما المزية الاخرى التي نفتقدها ، فهي ذلك الغموض الشفاف الذي كان يغلف كثيرا من قصائد نازك الملائكة السابقة . ولا حاجة بعد للقول ان القاريء المتذوق يحب القصيدة على شكل امراة : فاذا تمنعت وصدت وعذبت كانت اشد اغراء . اما اذا سلمت نفسها بسرعة، فهي مبتذلة يسهل النفور منها وهجرها . كذلك القصيدة . والحق ان « مرايا الشمس » تستسلم بسرعة للقاريء حين يكون حريصا على اكتشاف حناياها ورفع حجبها بيده واصابعه شبر لمسات من الغموض الموحي الشبيه بستارة شفافة يشفى الناظر لتكشف ما تخفيه خلفها ولا تصل انامله الى اسرار جمالها الا بثمن غال من الجهد والعذاب ، ولكنه العذاب اللذيذ المذاق .

قصيدة نازك الملائكة شديدة الوضوح ، بل لعلها اوضح مما ينبغي ، ليس لانها بسيطة المضمون ، فالبساطة ليست نقيصة في الشعر بل قد تكون مزية ، بل لانها مكشوفة الرموز . وسيظل الرمز ، كما علمتنا الشاعرة نفسها في دراساتها الشعرية القيمة ، عنصرا اساسيا من عناصر العمل الشعري الخلاق . وكم تمنينا لو ان القصيدة حوت كثيرا من الرموز التي نجد مثالا جميلا عنها في الخاتمة :

واحس خارطتي ترفرف كوكبا

في لا نهايات المدى النائي

وينبت لي جناح .

* * *

هذه الشفافية المفتقدة نجدها شديدة الحضور في قصيدة خليل خوري : « حتى العصافير تعرف من اين ياتي الخطر » .

وسر جمال هذه القصيدة يكمن في التحام البساطة التعبيرية بالرمز المضموني ، هذا الرمز الذي يقلقك اكتشافه وتتبعه والتذبذب النفسي في التكهن به ، ولكنك تنتهي الى ادراكه وسعد بعد ان تتعذب حتى لتؤثر ان تستبقيه سرا في نفسك لا تبوح به خشية ان تفقد سحره .

والشاعر خليل خوري يطرح في قصيدته البسيطة المظهر قضية لعلها ان تكون اخطر قضية عربية الان ، قضية المصير العربي كله : اختيار الدرب الجديد . لا يتحدث الشاعر عن وضعنا السياسي اليوم ، لا عن حرب تشرين ولا عن فصل القوات ولا عن الجولان ولا عن النفط ولا عن مؤتمر جنيف ، ولكنك انت القاريء لا تستطيع الا ان تفكر في هذا كله عبر ستارة الاختيار الذي يطرحه عليك الشاعر : ان تختار احد طريقين لا ثالث لهما : طريق المرايا الجديدة والضفاف التي ستجيء ، او طريق الموانىء والتجارة والدعارة . الطريق الاول محفوف بالمخاطر ، ولكن قلبك الذي هو ربان كل المخاطر ـ وما اجملها من صورة ! ـ قادر ان يقودك الى شاطيء الصباح . اما اذا ترددت وتوقفت وتريثت محايدا ، فستفقد وردة الصبح وتتخلى عن المسافرين في مركب الشرق والشروق والخبز والرغد . ستتعذب في هذا المركب الذي وصفه قدامانا بانه « المركب الخشن » ، ولكن ما جدوى الحياة بغير عذاب ؟ اليست هي الليل دون نجوم ، والشمس دون ضياء .. اما المركب الاخر ، فلا بد ان تبيع فيه الذي لا يباع ، التراب وما فوقه ، وما تحته ..

ماذا تراني قد فعلت هنا ؟ لم افعل الا ان نثرت قصيدة جميلة نثرا كسيحا ، متفاديا من ان اكشف الغلالة الشفافة ... ولكنك تدرك كل الرمز الذي يطرحه خليل خوري بايحائية بسيطة وعميقة في وقت معا ، وبلغة شعبية وفصيحة في آن واحد ، وبشاعرية بعيدة عن التكلف والتقعر واصطياد الصور المستحيلة والتراكيب البهلوانية التي تفسد كثيرا من شعرنا الحديث . واراني لا اكاد اتردد في عد هذه القصيدة نموذجا جيدا لتطور قصيدتنا العربية الجديدة فيمضمار الشكل والمضمون معا : جمالية البناء البسيط ذات المعمار البعيد عن الزخرفة اللفظية وان كان يشكو بعض النثرية ، واهمية المضمون في تصوير حياتنا الجديدة . وقد كنت اتمنى للشاعر ان يتفادى بعض التكرار في المعنى ويطلب مزيدا من التركيز ، بعكس تكرار بعض العبارات الذي كان ذا دلالة بعيدة من مثل الحاحه في قوله :

نحو الضفاف التي ستجيء ، التي لم تجيء بعد لكنها

ستجيء . التي لم تجيء بعد .

فدلالة هذا التكرار هي الحاح على اقناعك بان الضفاف التي تراها بعيدة لا بد ان تبلغها مهما ابتعد بك المركب عبر الامواج والعواصف . ولعل اهم فكرة تضمنتها القصيدة هي ادانة التوسط ، هذا الذي هو شر الامور بين الكرامة والمذلة . فلماذا تتخلى عن الكرامة ، وليست هي « اكثر من ميتة ستجيء سواء اجلتها ام ذهبت اليها ؟ » ها هنا اليوم مجد هذه الامة او هزيمتها النهائية : الفداء والشهادة من اجل الكرامة ، او التخاذل والخنوع من اجل النجاة بالجلد الجبان . ولا حاجة الى استقصاء الرمز في « الريح الشرقية » و « الريح الغربية » ، فالشرقية تعرفها من صفاء الصباحات بعد الهبوب ، والغربية تعرفها من تخلخل ما بين عينيك والشمس ، فلا تتردد في الاختيار ، لانك تعرف اين الخطر .. حتى العصافير تعرف من اين ياتي الخطر !

اما قصيدة « نكهة الرعد » للشاعر البحراني قاسم حداد ، فقد سبق نشرها منذ عامين . وقد كنا نتمنى ان نقرأ للشاعر قصيدة جديدة ، ولكننا نعرف ما عاناه في الاشهر الماضية منعسف واضطهاد، ونأمل ان نقرأ له او يقرأ لنا عما قريب جديدا من شعره استوحاه من معاناته الاخيرة . ولئن كنا نقدر في قصيدته هذه زخم الصور والمشاعر في تصوير النضال وربطه بالجموع والاشواق والاحلام ، فسيكون شعره المقبل نفحة جديدة من شعر النضال الذي يمزج في ملحمة واحدة عذاب السكين ونشوة الجرح في درب التغيير المرتقب (١) .

* * *

الامسية الثانية

تعقيب الدكتور احمد كمال زكي

استمعت حتى الان ـ ايها السادة ـ الى اثنين وعشرين شاعرا، معظمهم في رأيي اعتمد بلاغة الاسلوب الحديث ، وقلة منهم ابت شاعريته الا ان تختار العمودية التقليدية ، وواحد ـ هو شوقي بغدادي ـ زاوج بين الاسلوبين بنجاح .

والملحوظة العامة ان عطاء شعرائنا ـ باستثناءات قليلة ـ لم يكن سخيا برغم طول قصائدهم ، وبرغم تعلقهم ببعض القيم التي اصبحت اشبه بالنماذج المنشئة archetype .. صور وعبارات ورموز انتهى اليها جيل السياب في خلال تعقبه اليوت وبودلير ويتس ونيرودا ومایاکوفسكي والكتاب المقدس ، ثم التراث العربي الى حد ما.

والواقع انه آن الاوان ليعيد شعراء هذا الجيل النظر فيكل ما يقدمونه ، لا لانه متهالك او بغير غناء ـ فقد سجلت لهم اعمال ممتازة ـ وانما لانه يغلق باب الاجتهاد الذي لا يعنيه ان يتأثر هذا او ذاك ، كما لا يعنيه ان يحشد شعره بالاشارات التي تضيع دلالاتها عنده ، وبالالفاظ التي تلوك الصليب والمهر ونهود الزيت وما يجري هذا المجرى .

ان بين يديّ قصيدة « من وحي صورة » للشاعر رشيد ياسين ـ وهو عراقي اعلم انه مجيد ـ وقد قدم لقصيدته تلك بمقدمة شرح فيها فكرتها ، كما شرح بعض الاشارات بطريقة اليوتية اصبحت

---

(١) عقب ثلاثة كتاب اخرين على شعر الامسية الاولى ، ولكنهم ارتجلوا كلامهم ارتجالا ولم يدوّنوه ، فكان موقفهم استخفافا بالشعر والنقد والحضور جميعا ... « الاداب » .

اليوم مرفوضة . ذلك ان كل شعراء العصر استهلكوا رموز صاحب « الارض الخراب » ، ومنهم من رجع الى كتاب « الغصن الذهبي » على نحو ما رجع اليه اليوت ، ومنهم من جاوز الكتاب او رفضه لوقوعه على ما هو اخصب منه واجدى . ومع ذلك يعيد رشيد ياسين ما ظننا انه شجب ، ويلفع صنيعه بسخرية :

يوما سيحين الوقت
لنصوغ لكم الغازا شعرية
ما دام يطيب لكم حلّ الالغاز
سنعود الى الغصن الذهبي
فلعل هناك خرافات وثنية
لم يستهلكها بعد الشعراء
وسنمزجها بدم الحلاج ورمل الصحراء
ونخط الاهداء
بعبارات لاتينية

ويخلص الشاعر الى ما يريد ، ولكنه يلخص ـ بهذا المطلع اللطيف ـ تكنيك شعرائنا ، وربما كان ذلك كل فضله . لانه في الحقيقة لا ينجح فيه ، فيلجأ الى طريقة القدماء في القطع « دع ذا وعدّ القول في هرم » منشدا :

فدعونا نهبط من قمم الاعجاز
ونُنحي الالغاز

وعلى هذا النحو الساذج يصل الى بيت القصيد ، ولكن بعد ان يكون قد عرّى كل زملائه الشعراء . ومع ذلك فأشهد انه هزني ، وانداحت لمساته تبعث براءة الطفولة تجسيدا يقابل وحشية حاملي الموت بالنابالم . ان هذا الموقف هو وحده الذي يؤلم شاعرنا ، وبخاصة عندما لا يهتز الكون لموت الطفل ذي العام الواحد ، وينصرف عن الفجيعة كل صاحب حاجة الى حاجته ، ويروح القادة يتشدقون ، وقد يتعارك بعضهم بسيوف خشبية !

ومن هذه النقطة يخطو الشاعر خطوته التالية ، فيعلن ـ بطريقة خطابية ـ انه سيحارب ليغيّر ضمير العالم ، لانه يكره ان يفزع أحد بالموت الغاشم نوم الاطفال .

واذا كان قد بقي لي شيء اقوله عن هذه القصيدة ، فهو انها واحدة من ثلاث قصائد او اربع وقفت عند حرب العاشر من رمضان . ومثلها قصيدة شوقي بغدادي ، وان تكن ـ كما ينبغي ان اقرر ـ اعمق نظرة وانضج تجربة واجرأ تناولا لقضية مصيرية شديدة الخطر.

ويؤسفني ان اقرر هنا ان معظم شعراء هذا الجيل لا يزالون يجترون الخامس من حزيران ، حتى لكان آلافا عربية في الجولان لم يخترقهم الحديد واللهب ، وكان آلافا اخرى من العرب لم تتشرب دمهم بعض رمال سيناء والقناة ...

الخامس من حزيران ، حتى لكان آلافا عربية في الجولان لم يخترقهم الحديد واللهب ، وكان آلافا اخرى من العرب لم تتشرب دمهم بعض رمال سيناء والقناة ...

انا اعرف ان التجربة الفنية شيء آخر غير تجربة القصاص ، وغير تقرير المراسل الحربي ، ولكني اتساءل الم يمض نصف عام على استشهاد كبير يحرك حتى الحجر ، ويثير تساؤل الجميع : اترى حاربنا؟ ولماذا ؟ .وكيف نقف اليوم بلا مجد يرفع غصن الزيتون ؟

ومع ذلك ، فمرة ثانية اشهد ان الذين عرضوا لهذه الحرب بكل ابعادها السياسية والاقتصادية والعسكرية وفقوا . ولقد تلاحموا بالجماهير على نحو بعث فيها امالهم وآلامهم ، كما انهم ناقشوا قضية المصير بالطريقة التي تكره تماما تعقيدات السادة والساسة .

ان « صوت بحجم الفم » للشاعر السوري شوقي بغدادي نموذج جميل لعمل فني مبعثه الحرب العربية الاخيرة . وكما ذكرت قبل لجأ الشاعر الكبير الى الاسلوبين القديم والحديث في تاسيس اطار القصيدة العام ، واكثر من هذا لم يعتمد بحرا واحدا ، وانما استغل خمسة ابحر داخل بينها ليشكل نغما معقدا ، وهذه الابحر هي : البسيط وقد بدأ به ـ عموديا ـ ومخلع البسيط ومجزوء الخفيف ومجزوء المضارع ، والرجز .

وبقدر ما كان ذلك الشاعر الكبير بعيدا عن هنات المحدثين ـ ولا بد ان يكون بعيدا لانه من الرواد ـ وبقدر ما كان غامضا ذلك الغموض الواضح اذا صح هذا التعبير ، ثم بقدر ما كانت قصيدته ملتزمة .. اقول بقدر كل ذلك ، هي معرض دقيق لتطور الشعر الحديث في حالة طموح الشاعر الى كسر رتابة التفعيلة الواحدة والاطر المكرورة .

لم يلجأ شوقي بغدادي الى تكنيك التلاحم ـ وهو الذي يخلق لنا القصيدة المدورة ويستغلها الان البياتي استغلالا كبيرا وكذلك خالد ابو خالد ـ وانما لجأ الى ما تتطلبه التجربة على اساس ان لكل قصيدة منطقها الخاص ، وتمكن بسهولة من ان يبسط قضيته :

حرب العاشر من رمضان وقعت بعد طول انتظار ، وكان كل شيء في هذا الانتظار مخيفا ، وكان للريح رجع البكاء ، وفجأة امطر السراب وهرع العراق الى نجدة سوريا ، وكذا ...

كانت مفاجاة او بعض معجزة
وان تسمت باسماء خلقناها

لقد وقع الموت الاكبر ، وتساقط الشهداء من العراق ومن سوريا .. فكان لا بد ان يكون البعث برغم مرارة النهاية ، وهو بعث اكبر من كل شيء ، وفيه تم التوحد بين دمشق وبغداد ... حيث اختلط دم يزيد الشامي بدم الحسين العراقي ـ فالتاريخ الان غير تاريخ امس ـ وحيث لم تكن هناك حاجة الى ان تعرف الاسماء ، وان كان لا بد فيكفي ان يسمى المقتول هنا وهناك بالمجهول المقتول مرتين ، ولا اظن ان الشاعر يقصد الى ان العراق قتل سوريا فأعاد كارثة كربلاء . ذلك بتخليه عنها في احلك الساعات !.

وبنفس التلقائية التي يصدر عنها شوقي بغدادي يختم قصيدته باروع الكلمات :

لا لن يكون الدم مثل الماء
ولم يك الجولان
مثل كربلاء

ونحن في واقع الامر مع الشاعر ، وكلنا عاش تجربته ، ونريد ان نعيشها في توترها الايقاعي الخلاق ، وفي ابداعها الاصيل للرؤية الجماهيرية الحديثة في شعرنا اليوم .

وبعد ، فقد كان عليّ ان أنظر في ثلاث قصائد ، قدمت اثنتين، واما الثالثة فقد ضنّ بها عليّ وعليكم صاحبها الشاعر المصري عبدالرحمن الخميسي ، واني لاعتذر عنه ، وشكرا .

احمد كمال زكي

* * *

تعقيب الدكتور عناد غزوان

بين الشكل والمضمون في أية قصيدة عصرية علاقة تفاعل جدلي تخلقها التجربة الشعرية ذاتها في مدى تصويرها بأمانة وصدق عما يختلج في وجدان الشاعر من احساس وانفعال وفكر سواء أكان الشاعر غنائيا ذاتيا ام واقعيا اجتماعيا ، بيد ان هذه العلاقة تبقى محتفظة بوحدتها القائمة على ما يسمى « بالممارسة الشعرية » المتمردة على السرد والوصف والاسلوب التقريري او الخطابي والنثري .

ان قيمة القصيدة باعتبارها لونا من « الحذق الفني » تعتمد بالدرجة الاولى على هذه الوحدة .. لا قيمة للشكل الشعري بايقاعه ونغمه وموسيقاه بلا مضمون شعري يتفاعل مع تلك الموسيقى ..

ولا اهمية للمضمون الشعري ـ مهما كان طريا ، نديا في دلالته وابعاده اذا لم يعتمد على شكل موسيقي يمنحه ديمومة وصيرورة تتألق به . وقد وصف المضمون بانه الجانب الثوري من القصيدة في حين وصف الشكل بانه الجانب المحافظ فيها ، ولكن ذلك لا يعني المفاضلة بينهما باي شكل من الاشكال .

والقصائد الثلاث التي بين ايدينا وهي لخالد محي الدين البرادعي وارشد توفيق ومحمد علي شمس الدين تختلف في شيء من هذا الانسجام والتفاعل الجدلي بين الشكل والمضمون من جهة وتختلف في اصالتها وقيمتها الفنية ونظرتها الى التجربة من جهة اخرى .

في الشعر المعاصر لون يسمى بالشعر المستمر Continuos Poetry يمتاز بان قوة الاستمرارية والسرد فيه واضحة ومكثفة في الوقت ذاته .. تبدأ القصيدة بلا بداية وتنتهي بلا نهاية . ان العقدة التي يفترض وجودها في القصيدة المعاصرة غير متحققة بل بحكم المفقودة .. الحدث باهت الالوان لا يرتكز على حركة وتفاعل .. فانت تستطيع ان تقرأ القصيدة من اخرها الى اولها . او من نهاياتها المفتعلة الى بداياتها المفتعلة دون ان تحس باي اضطراب او اختلال في القصيدة وهذا يعني ان الحدث action قد تحول الى عرض وسرد واستمرارية لا تستطيع الوقوف على ركن من اركان المضمون .. وبذلك فان قصيدة البرادعي وبعض مقاطع من قصيدة ارشد توفيق ضرب من هذا الشعر المستمر .

البرادعي في « خربشاته بالحبر الاحمر بعد وقف اطلاق النار » اخفق في ان يقول شيئا لنا عن ماهية « حبره الاحمر » هذا وعلاقته بوقف اطلاق النار . وكان بامكانه لو تامل وامعن النظر واستوعب التجربة ان يقدم لنا شيئا . .ولكنه لم يفعل سوى انه قد كرر « لكن » هذه التي يؤسف لها في ثمانية مقاطع متتالية من قصيدته دون ان يستوعب ما تحمله هذه اللفظة من استدراك ..وهجرها فجاة في مقاطع القصيدة الاخرى .

قصيدة « خربشات » سطحية شكلية بائسة في صورها وهي مثال للشعر المستمر الذي لا يعرف التركيز ورسم الصورة .. فالانتقال فيها مضطرب تتلاشى فيه الوحدة الموضوعية ـ وهي قاعدة الوحدة العضوية في القصيدة كلا فنيا متكاملا .

« نبقى و .. تبقين
ما دام اطفالنا يقبلون
وهم يقبلون
ومن شجر الحزن ياتون ..
دفقا كغيث العراق »

نثرية ساذجة لم تستطع ان تحقق ابسط صور الحماسة واعادة النظر في واقعنا الذي حاولت هذه القصيدة تصويره فاخفقت في ذلك وكانت حقا قصيدة بائسة .

اما قصيدة ارشد توفيق الموسومة ب « قصيدة للحزب » فتتالف في الواقع من ثلاث لوحات :

الذكرى . الاحتجاج . المستقبل . والقصيدة في بعض مقاطعها مثال من امثلة الشعر المستمر الذي يمتاز بهروب التجربة واضطرابها ونثرية الاسلوب وتقريريته ، بيد ان الشاعر قد وفق في الجمع بين الذكرى والاحتجاج بحرية تامة ونغمية هادئة في قوله .

« وخذنا اليك
نشيدا وقوسا لبوابة المدن الاتية
اذن كنت في جرحنا تسكن الغد
تمسك فيه عنان الغيوم
وتنذرها مرة بالبروق
واخرى باغنية عاتية » .

وتتالق النظرة الى المستقبل واضحة جلية بعد ان صارت مظهرا جدليا لتلك الذكرى وذلك الاحتجاج :

« فكن ابدا وجهنا وخطانا
وكن في العروق نخيلا
وكن وهجا ...»

تحتاج هذه القصيدة الى رؤية عميقة مكثفة ونظرة شمولية كي تتحرك الالوان في لوحاتها الثلاث من جديد .

اما « قصائد مهرّبة الى حبيبتي آسية » لمحمد علي شمس الدين ، فلوحة فنية مؤلفة من اربعة مقاطع يتلون فيها الرمز بمنظور تراثي عصري وواقعية جديدة وتجربة يجعل اللفظة الشعرية ذات ابعاد وعمق حين يتحول « المجاز » فيها الى خصوصية مونولوغية تتتابع فيها الصور تتابعا عفويا فيه براعة واصالة .. وهو « مجاز منغوم. قائم على تعادلية صافية بين اللغة الشعرية في القصيدة وبين رصيدها الصوتي الموسيقي فهو « مرهف بالبكاء ».

وان الذي كان
يأتي وما بيننا وردة للقتيل

« شمسه مزاجية » « وهواه ازرق » ، « غضبه ريان » « والخوف تناسل قبل الدمع من الاحداق »

« كان يحاصره الاغماء » « تنبض حين يشملها البكاء » « وشواهد الاحداث تعلن عرسها » « فتنبجس الخرائب في دمي » « حين تراودها الصحراء » « فوق مدارج اشلائي » .

لا شك ان «الالقاء» باعتباره تجسيدا لحركات القصيدة الداخلية وتعبيرا عن صورها المجازية يعد مظهرا مباشرا حيا من مظاهر « البنية الفنية » التي تتمتع بها القصيدة العربية المعاصرة .. وقد احسن الشاعر واجاد حين تمثل حركات قصيدته القاء وانطباعا وتاثيرا حين نقل اللفظة لنا مجازا ذا نغم وايقاع .

« قصائد مهرّبة » تجربة شعرية شابة موفقة تحمل تطلعا جديدا في الشعر العربي المعاصر .

* * *

تعقيب الدكتور عبد الواحد لؤلؤة

ثلاث قصائد في امسية الامس ، وثلاثة اصوات تخبرنا جميعا ان الشعر العربي ما زال بخير . صوت من الماضي البعيد القريب كان عبر ثلث قرن يحمل العروبة وحدة في قلبه ويتغنى بها « على حجم اللسان ـ وحجم كل خلية تستوطن الجسدا » منهل ثرّ ، شربنا منه يوم كنا نتهجى احرف القصيد ونهلنا منه ايام الشباب ولما نرتو بعد . وكيف نرتوي ؟ سليمان العيسى ما زال حاضرا في كيان الشعر العربي منذ سنوات الحرب العالمية الثانية ، والوحدة ما زالت حلما ، فكيف نرتوي ؟

شهد سليمان ولادة الشعر العربي الجديد في العراق ، فهو واحد من جيل الرواد مع نازك وبدر ، ذلك الجيل الذي فتح امامنا الطريق ، نحن الذين نحب الشعر ، وأنار امامكم الطريق ، انتم الذين تكتبون الشعر . هنا ما عاد الشطران يتحكمان بفكرة القصيدة ، بل عادت الفكرة تتبلور في صورة قوامها شطر واحد او اشطر ما زالت تعتمد التفعيلات الخليلية . هذه الثورة في الشكل حمل مشعلها سليمان ورفاقه منذ ربع قرن ، وقد اصبح هذا الشكل مألوفا لديكم الى درجة عاد معه التذكير ببداياته يشبه محاولة التذكير بامر بدهي .

« أقاتل باسمك العريان » قصيدة عشق لوطن الوحدة . وكل قصائد العشق ، واحسن قصائد العشق هي التي تعتمد بساطة اللفظة وسهولة الانسياب وذاتية التعبير .

فالعشق لا يتحمل التعقيد ، والا اصبح مرضا ، وقصائد عشق الوطن لا تتحمل بهلوانيات اللفظ والا اصبحت وسائل للوصول الى الكرسي ، و« مانفيستو » مشبوه الجرس . في هذه القصيدة يتراكب الشكل والفكر ، ويكون الايقاع في خدمة الفكرة دائما ، كما تكون القافية التي تنير علامات توقف والتقاط انفاس ، حتى لا نكاد نحس بها ، لان القصيدة باجمعها نفس واحد طويل ونهر يتدفق ، يترافص كلما التقت به الروافد ، يعرض او يستدق ولكن التيار الهدار هو هذا العشق الصخاب للوطن . وهذا العشق للوطن ما زال يتدفق في شعر سليمان ونحن ما زلنا نستمع ولا نمل ، فليس في هذا اللحن رتابة وسليمان يشكل صوره من قريته الى فم العاصي حتى بغداد حتى اليمن حتى مصر ، عبورا على الماء الذي حزوا به رئة هذا الوطن الذي تشتعل فيه الثورة في ظفار وريثة ثورة الاوراس. وقصيدة العشق هذه ، خلاف كثير من قصائد العشق ، لا تعترف بالحزن ولا تغازل اليأس ، لان العاشق العربي فيها قد نقل « على صليب النار من سور الى سور » فبرغم حرائق هولاكو ومذابح بلفور تعود عنقاء العرب . هذا الايمان بالانبعاث من الرماد هو ما يذكي جذوة الامل فينا ، نحن الذين لا نحسن القتال الا بسيف الكلمة .

القتال ـ الكلمة ، والقتال ـ القتال يجتمعان في قصيدة خالد ابو خالد «مواصلة الخروج على قرار التصفية» قصيدة تحس انها كتبت على اخمص بندقية . هذا هو الشعر المقاتل . هذا شعر لا تحس فيه بعبثية الكلمة، لان الكلمة خلق « عصبية المغلاق بندقية المحاصر الذي يسكنني » جرس قاس يرسم لك موقف الرفض مجسدا بانحباس امكانية الفعل ، فتلخص جميع جوانب الازمة المأساة . ما كاد هذا العربي القافز من تحت خيمة النسيان ان يضع اصبعه على الزناد ، وهو لا يصدق ، ونحن لا نصدق ان الذي لا يأتي قد اتى ، حتى اتى ما لم يخطر على قلب بشر ، ولا شيطان . ما الذي حصل ؟ اجهاض ساعة الولادة ؟ ما الذي حصل ؟ شلتنا مفاجأة اكتشاف قدرتنا على الفعل ؟ والمقاتل انسان يحب ، والحبيبة فلسطين ، والعاشق المقاتل سيموت حبا وان يصلي احد عليه في مساجد القرى . ولكن ما الذي جرى ؟ لماذا لا يذكرون خبرا عن « سيلة الظهر » في الاذاعة اليومية ؟ هل انهم يقامرون بنا وقد خدعونا طيلة ربع قرن ؟ واذا انفرج الستار ، وقد انفرج الستار ، هل صحيح « انهم يجهزون للحريق الكتب ، الخرائط ، الاطفال » اذن لماذا جمعوا كل هذه الاسلحة « التي تطل في القاعات »؟ ثم « هل تختلط الرؤية ام ينسحب الليل على النهار ؟ »

هذه هي « الاسئلة التي تلاحقت / تأكل كالمنشار في الذهاب والاياب » عظم كل واحد في هذا الوطن العربي المخدر بالاذاعات والبيانات الرسمية . ولا احسب التعليق على قصيدة ممتازة كهذه يحلم باكثر من اثارة رغبة في اعادة قراءة القصيدة ذاتها . فالقصيدة خلق ، والتعليق دخيل يجب ان يحذر التشويش على التلقي . هذه صور تتقافز تتسارع تتسكب في تيار وعى ما حدث ولم يع ما يحدث . ما الذي يحدث ؟ هذا هو السؤال المشروع الذي يعطينا الحق في العيش ، واحسب ان هذه القصيدة تثير فينا هذا السؤال ، وتنجح في ابعادنا عن محاولات التخدير التي تعج بها بعض صحف هذا الوطن الكبير . واذا نجحت قصيدة في اثارة تساؤلات عن ذاتنا فماذا نريدها ان تفعل افضل من ذلك ؟

صوت رافض اخر نسمعه من ممدوح عدوان . قصيدته « مهرجان دموي للفقراء » هي نموذج اخر للشعر المقاتل الذي هو شاهد الحاضر والمستقبل . هذه القصيدة مثل سابقتيها ، نجحت في اعادة مفهوم السياسة الى نبعها الانساني الاعم ، كظاهرة حياة ، وليست كشعارات للاستهلاك المحلي او شعارات للتصدير ، سيان . بذرة الريبة في ما حدث ، وكيفية ما حدث تبرر هذا المقتطف من قس بن ساعدة الايادي، اول خطباء العرب ، ام تراه اول حكماء العرب ؟! « نرقب الاحداث ، ان في الامر خيانة . » احسب ان هذه الفكرة يجب ان تكون زادنا اليومي ، واحسب ان كل ما عداها خدر ، وخبز وحشيش وقمر . دقت الحرب ابوابنا جميعا وما عرفنا الطارق ، وكانت الحرب ترتدي اقنعة الوطن فكيف لا نمشي معها ، وكيف لا نترك كل اعتبار وكل خلاف رأي ومذهب ونسير معها . وهذا ما حدث ، وسرنا معها ، ولكن بعد ان سرنا ما الذي حدث ؟ هذا التساؤل يشترك فيه ممدوح عدوان مع خالد ابو خالد فيصبح الشعر تفسير حياة ، سمه التزاما ان شئت ، او سمه ما شئت فهو يبقى دائما نبض حياة ، هذا الشعر الذي يقنعك ويهاجم فيك القلب والعقل معا فتحس بالمرارة ، وبالخجل ، وبالرغبة ان تعيد قراءة هذه القصيدة مرات ومرات ، وهذه امارة الشعر العظيم . تحس وانت تقرأ القصيدة بالمأساة ان جذورك قد تعرضت الى محاولة قطع ، وقد ركضت الى الموت . « وفي وسط الحرب اكتشفنا لعبة الغدر ولم نرجع / لكي لا تصل المذبح وحدك » هذه غاية البطولة ، ان تقاتل وانت غير واثق من النصر ، ولكنك تقاتل ، لان حب الحياة فيك يدفعك ان تقاتل . ولكن من يذكر « شبابا تأكل الطير بقايا لحمهم في القفر » ؟ مرة اخرى ، ما الذي حدث ، وكيف حدث ؟

هذه القصائد الثلاث يبدو جوهرها الاصيل في القراءة الهادئة الواعية . وقد يجور الالقاء المتعب على بعضها ، كما قد يجلو الالقاء البارع بعض صور لا تلبث ان توحي بها القراءة . طالما كان الشعر الحديث عيش تجربة ، فهذه التجربة يجب ان يعيد المتلقي عيشها بكل جوارحه .

* * *

تعقيب عادل ابو شنب

لن تجدوا في كلمتي التالية تقييما نقديا ، بل ستجدون رأيا قائما على التذوق الفردي . هكذا شاء الظرف الا نتداول القصائد قبل القائها بمدة كافية ، حتى يصبح التذوق نقدا ، تقييما ، فاعذروا في كلمتي .. هذه الصفة المعلن عنها منذ البدء .

* * *

حظيت من قصائد الامس باثنتين تمثلان طرفي نقيض ، ان صح التعبير ، في حركة الشعر العربي . الاولى .. هذا الشيء الذي قاله عبدالله بن يحي العلوي . نظم طريف ما احسب ان احدا قد قبله على انه شعر ، بل ما احسب ان احدا قد ربط بينه وبين التراث الشعري العربي القديم . كل ما في الامر ان النظام قد استخدم الوعاء الذي كان يستخدمه الشعراء الاولون ليقول افكارا وآراء يومية متداولة ، يلتقطها المتلقون صباح مساء عن طريق مختلف وسائل الاعلام المعروفة . ان من الظلم للشعر العمودي ، في بعض الاحيان ، ان ينتسب اليه نظم كهذا الذي سمعناه امس ، ولا يغفر للنظام انه تطرق الى موضوع وطني وحاسم ، كموضوع التأميم ، فالفن السيء بتناوله الموضوع الوطني ، قد يسيء اليه !

* * *

اما القصيدة الثانية فلشوقي بزيع التي هي من هذا الشعر الحديث الذي طغى واصبح سيدا . يتصدر الصفحات ، ما كان منه اصيلا ، وما كان تقليدا لاصيل . ويلفت النظر ، ان هذه القصيدة ، كمعظم قصائد الشعر الحديث ، تحتاج الى من يقرؤها اكثر مما تحتاج الى من يسمعها ، حتى يصل اليها ، او الى شيء مما فيها ، فيرى الى الغموض الذي كان يظنه ابهاما وقد اصبح دلالة او رمزا ، ويرى الى تجربة الشاعر في بناء قصيدته ، بتوظيفه جميع الوسائل التي يملكها ، كاللغة التي تستحيل بين يديه الى لغة اخرى غير تلك التي استخدمها الشعراء من قبل ، او غير تلك التي سيستخدمونها من بعد،

يلدها ولادة جديدة ، وكالشكل الذي لم يعد وعاء جاهزا مرت عليه تجارب آلاف الشعراء ، بل غدا اعادة تشكيل للواقع النفسي والحضاري والاجتماعي للشاعر .

لغة القصيدة التي نحن بصددها لغة خاصة بها هي . هذه خاصية من خصائصها ، غدت فيها الالفاظ مشحونة بمعان ليست لها في الاصل . وهذا الطموح في توظيف اللغة توظيفا جديدا ، وفي شحن الكلمات بمعان جديدة .. قاد الشاعر ، ربما عن عمد ،الى استحداث صور شعرية ، مغرقة في عدم مألوفيتها : سياتي زمان الولادة والفصل بين الخلافة والسوط .

ها هنا فقدت الكلمات معانيها القديمة واتخذت لها مدلولات اخرى ، لها ظلال في نفس الشاعر ، ما وجدت على هذا النحو الجديد الا لتشكل صورة شعرية مغرقة في غرابتها . ومن هذه الصور غير المألوفة ، المتلاحقة تتشكل لوحة سوريالية للعربي الرافض الذي يريد هدم الواقع القديم ، وبناء واقع جديد ، نظيف ، مشرق ، يرجع كل البغايا عذارى .

القصيدة اذا تطمح الى ان توظف نفسها توظيفا اجتماعيا وانسانيا، انها ، بهذا الطموح المستخلص بصعوبة ، ملتزمة . لكن مشكلة الشعر الحديث في طموحه ، الى التعبير عن حركة الحياة المتغيرة ، انه لم يستطع حتى الان ان يكون تمثيلا صادقا لهذه الحركة . ومشكلته انه لم يملك بعد خاصية الايصال التي ملكها الشعر التقليدي عن جدارة ، فهو لا يتكيء على قافية او روي او وزن الا قليلا ، وليس في بعضه تلك الغنائية التي تجر المتلقي الى الافتتان بالنفس الشعري الموزون . فهو كالمارد الذي ظن انه تحرر وخرج من القمقم وهو ما يزال فيه . صحيح انه تخلص من ضغوط الشكل التقليدي وجمالياته لكنه وقع تحت تأثير منزلقات التوظيف الجديد للغة ، وتحت تأثير استحضار الصور الشعرية التي تريد التوفيق بين الذاتي والموضوعي ، وبهذا قاد نفسه الى التارجح بين ان يكون فنا ، بكل ما في ذلك من مخاطر الوقوع في الغموض والابهام والرمز والسوريالية التي ليست هي في الاصل ادوات ايصال صالحة الى الجماهير التي يلتزم الشاعر من اجلها ، او ان يكون منشورا انشائيا غير مكترث بالفن ، بكل ما في ذلك من مخاطر الوقوع في النثرية والخطابية والانشائية البعيدة عن الحركة والحياة .

هذا المأزق يقع فيه معظم شعرائنا الجدد . انهم يتأرجحون بين الحالتين ، وشوقي بزيع ، من خلال قصيدته ، واحد من هؤلاء الذين لم يرتقوا بتجربتهم الشعرية الى النقطة التي تجعل من شعرهم فنا حقيقيا ، ولم ينحدر بها الى ما يجعلها منشورا دعائيا ، انه يجمع الحالتين معا في القصيدة نفسها :

بلادي بغي بثديين ، ثدي ينز دماء واخر زيت
وامس رأيت فتاة برسم الدعارة قالوا : بلادي
وقالوا الذ واشهى البغايا بلادي

من قال هذا هو نفسه الذي قال المقطع السابق الذي اشرت اليه. صورة مألوفة متداولة ، مباشرة ، قرب صورة مغرقة في غرابتها وتوظيفاتها الشعرية الجديدة .

وبعد .. ترى هل سيكون قريبا حسم المسالة لصالح احدى الحالتين ، الشعر الجيد ، الفن الحقيقي ، او الشعر الذي هو ليس شعرا ، بل محاكاة وسيرا على سنة اصبحت شائعة ، وبذلك تصبح الردة الى الشعر العمودي ... النكسة التي يرجوها اعداء الشعر الحديث ؟

الأمسية الثالثة

تعقيب بلند حيدري

اذا كان لي ان افترح تقليد الاوسمة نهجا نعتمده في كل مهرجان لاقترحت ان يمنح في هذا المهرجان وسام واحد فقط نخص به جمهور القاعة على ما ابدى من جلد وصبر عجيبين على تحمل الكثير مما سميناه شعرا ، وما كان كذلك الا في الظن الخير او النية السيئة .

واذا كان لي ان اتمنى شيئا ، فهو ان يخرج الينا في المربد القادم الخليل بن احمد بعصا حجاجية ليؤدب بها شعراء لا يرون عظمتهم الا في اهانة التراث والادب وليهدد بها نقادا قصروا في واجبهم واخلوا في ايضاح المنهج السوي للربط بين التراث والمعاصرة بحيث يكون لنا من الاول زاد طريق ضروري للاستمرار والتطور ومن الثاني دأب في التفتح والتطلع فيقوم لنا منهما ما يميزنا بالتراث سمة خاصة وبالمعاصرة حضورا متفاعلا مع انساننا عبر الصيرورة وارادة التغيير .. وليضرب بها من تسول له نفسه ان يعبث بالقيم او يسيء الى المقاييس فيرفع رديئا وينال من جيد لهوى في النفس او زغل في الخلق وفساد في الذوق .

وقد كان لنا من هذين الضربين في الصبر والتتبع ، وفي الدقة والمراقبة النقدية ما نهض بشعر لبدر ونازك وعبد الوهاب عطاء يتواصل به التراث بالمعاصرة عبر موقف حيوي يرى في الجديد الا الابن المتطور لابيه .

اما بعض شعراء الرعيل الذي جاء بعد جيل السياب فقد اغرفه سعة الحلم في الجمهور وغياب النقد على ان يرمي حبله على غاربه فيستلهم تجارب وفدت اليه على غير علم كثير بها ، فكان ان خرج الينا كل يوم شاعر متأبطا شعرا ملحميا لا تعرف له رأسا ولا ذنبا بعد ان توافرت له من سهولة قول الشعر غاية في الاستفاضة والاستمرار حشيت بكل افعال الادامة السردية لقصة لا تتبين فيها حدثا ولا بطلا غير لسان الشاعر المجلجل كالعربة الفارقة وليقول لنا بعد كل ذلك خطابا في مفاهيم التجاوز والتخطي ويوشك ان يصدق بان هذه المفارقة المصطنعة في لغة القصيدة هي تجاوز وتخط لشعر الخمسينيين .

ان ابرز معطيات الخمسينيين هي اصالتهم المستوحاة من تراثهم وواقعهم وعصرهم وهي بذلك استطاعت ان تمكن نفسها في الاراضي التي قامت عليها ، فموسيقاها مستوحاة من التفعيلة بعد ان اضافت الى ذلك معنى التعامل بين موسيقى القصيدة وتطورها الداخلي .. ولغتها مستوحاة من واقعها ترفع بمانوس مفرداتها قابلية ايحائيتها .. وشكليتها في النمو العضوي افادت في اقامتها من تجارب الشعراء العالميين بما يتواءم مع تلك التجربة الاصيلة في الحدث والنفس واللغة .

لقد استطاع شاعر الخمسينيين ان يكتف تجربته في القصيدة عبر نمو متكامل لها ، فجاء هذا الستيني ليفرشها على السطح فسيفساء لا عمق لها ولا ظلال . كان الاول يدفع بالقاريء الى المشاركة التاملية يتم احدهما جهد الاخر في تفاعل حي بينما اكتفى الثاني بالادهاش الساذج من خلال مزاوجة غير شرعية بين صورة وصورة ولفظة ولفظة .

الاول اجترح مفرداته من الداخل بمعاناة عميقة لحد يصعب فيه ان تزحزح ايا منها عن مكانها بينما راح الثاني ينثرها عملات مزيفة لك ان تقترف منها ما تشاء دون ان تخل بالقصيدة .

كان شاعر الامس القريب يمتلك صوته الخاص فبدر لا يمكن ان يكون عبد الوهاب ونازك لا يمكن ان تكون بدرا ، اما اكثر هؤلاء الجدد فقد صار بامكانك ان تشد قصيدة باخرى ولشاعرين مختلفين دون ان تدرك من اين بدأ الاول والى اين انتهى الثاني .. فاي تجاوز هو هذا التجاوز واي تخط هو هذا التخطي .. واي افلاس اكبر من ان يعمد احدهم الى استخدام خطوط منحنية بين السطور ليؤكد له سمة تميزه عن غيره .

ولا اعتقد ان عصرا من عصورنا الادبية عرف لصوصا صفارا كبعض هؤلاء الشعراء الذين ما يكاد احدهم يربي له عددا من النوارس حتى

يتباهون ولا يكاد احدهم يلتمس لنفسه رمزا في الحلاج او الحسين او عبد الرحمن الداخل حتى يصيره الاخرون ملكا مشاعا لهم ولاولادهم واولاد اولادهم .

وانكى من كل ذلك ان يلجا عدد من هؤلاء الى ترصيع قصائدهم بما يستثير همـوم ناسنا المخلصين والمؤمنين بقضاياهم الوطنية والمصيرية ليستدروا بذلك ودا غير حقيقي به لان دورهم في التخصيص والتحريض لم يكن اكثر من نكأ سطحي للجرح لا فهم اعماقه لمعالجته .

لقد كان مربدنا الثالث رائعا ... رائعا لانه وضعنا وجها لوجه امام كل الاسئلة الجادة التي يجب ان نبحث عن الاجابات الصحيحة عنها ، وان شعراءنا انفسهم يتململون بها قبل غيرهم فلم يعد كافيا بالنسبة لهم ترنحهم على المنبر وترجيف اصواتهم وتذبيل عيونهم .. ان ثمة نيرودا يستيقظ فيهم لياخذهم الى القول معه !

تعالوا انظروا الدم في الشوارع
تعالوا انظروا الدم
تعالوا انظروا الدم
ثم قولوا لماذا اكتب شعرا كهذا

لقد كان نيرودا بقدر ما تريد التجربة الشعرية ان يكـون . كان واضحا وبسيطا ومع ذلك كان واحدا من اكبر شعراء عصره .

وفي هذا المربد كان ثمة بشارات على جانب كبير من الاهمية بعضها يتكامل في تجربة موحدة متساوقة كتلك التي حملها الينا شوقي بغدادي وممدوح عدوان واحمد دحبور ويوسف الخطيب وغيرهم .. وبعضها يومىء الى استنباط اساليب ادائية سيكون لها ان تغني تجربتنا الشديدة التي تعهدها اصحابها بالجهد اللازم كتلك التي حملتها تجربة حميد سعيد ومحاولة خليل خوري وانطلاقة شوقي بزيع وحوارية عبد الرزاق عبد الواحد ، وكان بودي لو وقع الي شيء منها يجيز لي التحدث عنها الا ان حظي القليل اوصلني الى عملي صديقين اعتز بهما وقد كان عملاهما دون ما اريد لهما .

وبعد فمما يخف من قولي فيهما كوني لست ناقدا فما هو الا قالة شاعر افصح عن تحزبه لغير تجربتيهما منذ البدء .

القصيدة الاولى لعلي جعفر العلاق بعنوان « قمر للبلاد الجديدة » اردفه بتعليق صغير يقول فيه : « تداعيات علي بن زريق الواسطي » ووضع على « الواسطي » نجمة احالتني الى هامش في الصفحة الاخيرة يقول فيه «تعتمد القصيدة مع تحوير واضافة رحلة الشاعر علي بن زريق البغدادي .. وقد دأب شعراؤنا في الآونة الاخيرة الى استخدام الرموز التراثية وهو دأب مألوف في نمو التجارب الفنية والادبية في البلدان النامية كما يقول « فانون » يلي مرحلة السقوط في ربقة رموز البلدان المتقدمة وتلك حقيقة مرت بها تجربتنا الشعرية الحديثة التي كان لها ان استعانت في البدء بالكثير من الموحيات الاسطورية في التراث الاغريقي مثل سيزيف وبرمتيوس واوديب ومن ثم المسيح ويهوذا ، الخ .. حتى جاء دور التراث المحلي كردة فعل والامر في حالتيه لا يتعدى محاولة خلق الجو المناسب الـذي له ان يؤطر القصيدة ويسمح بالافادة منه لفتح بعض الكوى الصغيرة الا ان الرمز كثيرا ما ينقلب على الشاعر ذاته ساعة لا يستطيع ان يجد البؤرة التي تجتمع فيها التجربة بحيث يستقيم له منها التكامل المرجو ، وهكذا كانت قصيدة العلاق اشلاء من الصور الميتة التي لم يستطع ان ينقذها اثنا عشر هامشا اذ ان كلا منها كان يدور في فلك ليس بامكانك ان تحدد ابعاده او ترسم خارطته .. « فقمر الارض يهلهل في البر يملأ بالذكريات عليقته » وهو ايضا « كالصبية اذ يتخطى بها الجوع دغل الشباب البريء » .. وتستمر القصيدة على مثل هذا المنوال من نسج الصور المبهمة التي تتعبك ولا تجدي عليك بشيء . يتلاحق فيها تداع في الصور المجزأة يطرد بعضها بعضا وتنتهي وليس امامك الا صفحة فارغة رغم امتلائها بالسطور المحركة والمرقمة بدلالات العودة الى الهوامش لتستكمل ثقافتك بابن زريق ، وابن زريق ضائع لا تتبين له اثرا حتى في هواجسه المبثوثة على كل الصفحات .

ولا بد من الاشارة الى ان القصيدة تحمل بعض اللمعات الشاعرية الذكية والتي تذكرك بالعلاق يوم لم يكن يفتعل تجاربه افتعالا ليتشبه باصحاب المعلقات الجديدة الذين استرخصوا ثمن الورق فانكهوه بنزف اقلامهم الكاذب . ان شاعرا يقول مثل هذا القول :

« وواسط ام وارض وريح
لست املك غير تذكرها
والبكـاء عليهـا
وواسط منشفة للجريح »

هو شاعر كبير في الامكان لو تمكن من ان يقنع نفسه بأن الشكل الجديد لا يتأتى عن رسم ملامحه من الخارج بل بانفعال من الداخل ضاق به اطاره السابق فسعى الى تحطيم بعض احزانه ليخرج الى الحياة حاملا كل المبررات التي اجازت له ان يحطم ويغير ليوصد المنافذ الضرورية لبقائه حيا .. فهل كان ابن زريق كذلك في هذه القصيدة ؟ .. لا اعتقد .

القصيدة الثانية لراضي مهدي السعيد ولا اريد ان اقف طويلا عندها فقد كفاكم منها تعذيب الامس .

انها مجموعة مقاطع تدور ضمن ايقاع واحد مكرور اسلم نفسه بسهولة لتداع ساذج في الصور وانتهى الى رصد تدافعها دون اية عناية تعطي العمل الشكل اللائق الذي يجب ان تقوم عليه التجربة الفنية .

قصيدة تقريرية تسرد قصة غير موجودة وان كان كل مقطع من تلك المقاطع يوحي بانك على مقربة منها وانها لا بد وان تتجمع في بؤرة تتضح منها المسارب المؤدية الى رفع التجربة من مرحلة الى مرحلة ثم تنتهي الى انك اخطأت الظن ... فالقضية لا تتحرك الا على مستوى واحد من البناء اللغوي والصور المسطحة وان الحدث الذي يبدو في الصورة الاولى لا تؤكده الصورة الثانية ولا تطوره . والذي يقرا القصيدة يتلمس بان الشاعر قابلية جيدة على خلق الصور الجلية وانه لو تدارس امرها كما يجب لاستطاع ان يوجد لها الاعماق المختلفة التي ترفع من حساسيتها بدلا من ان يطمرها تحت ركام من التقريرية الجافة التي تمتصها . يقول :

« لك اليوم ان تلتقي بالمسافات مبتهلا مثلما يلتقي طائر بالينابيع عبر الصحاري » وبدلا من ان يقف هنا تفريه افعال المضارعة على الاستمرار دون اية جدوى : « يعانقها ... يغسل الجرح .. ينفض عنه الغبار ينزع اثوابه السود ، يمسح عينيه .. يفتحها .. » وهكذا تضيع الينابيع والطائر فاتأسف على هذا الركض الذي لم يجد علي بشيء يبل الريق ...

اجل .. ان الشعر ليس عملا سهلا كما يقول يوسف الصائغ ، ومن لا يحركه في ذلك اضاع وقته ووقتنا . وقد آن لنا ان نتعلم كيف نختبر امكاناتنا وكيف نتدارس امرها لنخرج بها جهدا متكاملا له من سهر ليال في التساؤل والغور الداخلي والمعاناة ما عزز من مقام

التجربة وافردها في المكان اللائق بها .

صديقاي كبيران في ما ارجو لهما وانتظر منهما ، ولولا انهما شاعران على كثير من الوعد الخير لولا الود الذي اكنه لهما لما تجرأت على ان اقول لهما ما قلت ، فعذراً لصديقي ان اسات ، فليس ذلك ما عنيت مطلقاً .

قصيدة ثالثة لحسن عباس صبحي من السودان بعنوان « كردي » لا اظن ان صاحبها راغب في ان اتحدث عنها ، ولا انا راغب في مثل ذلك مع شديد احترامي لمعاناته الخاصة فيها وليته استطاع ان يحملها الينا شعرا او شيئا كالشعر .

تعليق جبرا ابراهيم جبرا

اراد صديقي الشاعر بلند الحيدري ان يقلد الجمهور وساما ، ولكنني اقول ان جمهور الشعر — وانا منه — قاس لا يرحم ، وكلما كبر الجمهور في القاعة ، كلما اشتدت قسوته ، واشتدت ساديته .

ويأتي الشاعر الى المنصة ، بطلا وضحية معا ، ليفرز الجمهور فيه بين البطل والضحية ، وينتهي الشاعر في الاغلب ضحية فحسب ، ويلذ للجمهور ان يراه يسقط .

ولكن الجمهور يبلغ ذروته — او ذرواته القليلة — عندما يتجلى الشاعر بطلا امامه ، وابطال الاماسي السابقات كانوا ولا ريب قلائل ، لم يكونوا شعراء جيدين فحسب ، بل كانوا يعرفون كيف يتعاملون مع سادية الجمهور ، فيتحامونها مرة ، ويخلعون اسنانها مرة اخرى ، وكلما طال الوقت على الجمهور ، ازدادت مقاومته للشاعر ، وكان على الشاعر ان يشتد هو في قسوته وعنفه ، اذا اراد الا يسقط صريعا بين المجالدين .

قبل خمسين سنة ، قبل اربعين سنة ، قبل جيل واحد ، كان المنبريون يحذقون هذا الفن ، وكان الجمهور يستجيب للمنبريين الحاذقين ، اما اليوم فقد جعل الجمهور لا يأخذ المنبريين الا مأخذ الفكاهة والهزل ، وكلكم رأيتم وسمعتم ذلك ، فما هو الشعر الذي يجمع بين الجودة وبين التغلب على مقاومة الجمهور ؟ او ، بعبارة اخرى ، ما هي القصيدة الناجحة في اي مهرجان ؟

انها ، فيما ارى ، القصيدة الدرامية .

القصيدة الدرامية ، لا التأملية ، ولا الغنائية ، ولذا فان قسطا كبيرا من الشعر الجيد الذي يكتبه شعراؤنا اليوم لا مجال له في هذه المناسبات ..

ولا اظنكم تخالفونني الرأي في ان جل القصائد التي اثارتكم واعجبتم بها — ان كنتم اعجبتم باي قصائد — كانت درامية ، وكانت بالنسبة الي ولا شك من افضل القصائد وابرزها ، مثلا قصيدة يوسف الخطيب ، قصيدة ممدوح عدوان ، قصيدة احمد دحبور ، قصيدة عبد الرزاق عبد الواحد .

الشعر العربي الحديث يوم تخلى عن وحدة البيت ، وتطور نحو وحدة الفقرة . جعل البناء الدرامي في الشعر ممكنا ، ويوم جعل الشعر الحديث الصورة تمتد وتفيض من بيت الى بيت ، جعل خلق التوتر التصاعدي — وهو من صلب الدرامة — ممكنا ، والمسرحية الشعرية الحقيقية ما اصبحت ممكنة في الواقع الا بعد ان وجدت صيغ الشعر الحديث هذا ، اي في السنين الاخيرة فقط .

القصيدة الدرامية قد تكون مونولوغا ، يكون فيها الشاعر او الراوي هو البطل ، او حوارا يعلو ويهبط في توتراته ، او اصواتا ترافق صوت البطل او الشاعر ، فصيدة يوسف الخطيب كانت متعددة الاصوات ، اما القصائد الاخرى فكانت حوارا او مونولوغات ، وكلها فيها صخب القتال او غضبه ، او التحريض عليه ، انها قصائد حرب غاضبة ، ترفض بعنف ما يفرض عليها من يأس .

نحن نعلم ان الشعر السياسي قد يكون ناجحا في وقعه آنيا ، ولكنه عند الدراسة هش . لا يصمد امام النظرة النافذة ، انه يخدم غرضه في الاثارة والتحريك باتجاه الفعل ، وبعدها لا تهمه الديمومة ، ولكنه لكي يصمد للنقد ، يجب ان يكون سفرا ذا ابعاد اضافية ، يجب ان يكون شعرا يحرك ، لا بمجرد اشاراته الخارجية ، بل بما فيه من قوة داخلية فاعلة ، اي بصوره ورموزه وتضميناته وحركته الدرامية. وشعر المقاومة من هذا النوع ، الجيد منه — كقصيدة احمد دحبور — يستمد ديمومته من قوته الداخلية . اضافة الى موضوعه ، وهو في حذفتها الرقابة » :

الشعر المقاوم الحقيقي ، الشعر المقاتل ، لا يكتبه الا المقاتلون انفسهم ، وهذا جوهر قيمته ، وشعر المقاتلين والفدائيين الفلسطينيين ليس مجرد شعر مقاومة ، انه شعر عنيف ، رافض ، عاشق ، محرض، يكتب بالدم والعصب ، فيه نكهة الارض والماء وطعم الجلجلة ، فيه طفولية العشق ، فيه الاصرار على البراءة ، فيه الحس بالكشف وبالدهشة المريعة عند اختراق اقنعة الخديعة ، وهذا بعض ما اريد قوله عن قصيدة احمد دحبور « الولد الفلسطيني يدعو الى الكاملة التي حذفتها الرقابة » :

« لم نحن ساعتي بعد .. »

هذه عبارة مشهورة للمسيح ، يقولها وهو كشاعرنا يستعجل المفصلة ، ولكنه قبل وصوله اليها سيحرض على الثورة ، والقصيدة بأجملها هي صرخة مسيح في طريقه الى الجلجلة ، يعبر بها الشاعر كالنبي « فسحه » بين الرأس والمفصلة :

لأوسوس في الناس ،
ادعو الى الماء والنار ،
والماء والنار ثانية ..

لم يتح لي الوقت ان اتتبع فعل هذين الرمزين في القصيدة ، بكل ما فيهما من اصداء دينية ومراسيمية قديمة وحديثة ، تتمثل فيهما فلسطين والتجربة الفلسطينية ، تجربة الموت والخصب ، الفداء والقيامة — عبر وجوه يهوذا المتعددة .

كلهم ولغوا في دمائي

من معاوية رضي الله والامريكان عنه الى باعة الشهداء

واذ يتقدم الشاعر عبر مساحات الحزن ، و « تخرج الارض من فحطها » ، « تكتمل القنبلة » ، ليتحقق الانفجار في هذا البناء البركاني ، يوم تعلم الشاعر مسافات فلسطين « انه ان يسير على الماء من لم يعذب على الجلجلة » . النبوة صليب ، ولكن قبل الموت والقبر ستنفجر القنبلة :

قال لي : انها الجلجلة
قلت : فليبدأ الماء —
يا فقراء العرب

انني خالع صاحبي فاخلعوهم معا ،
مرة قتلونا بسم ،
فحين ولدنا استداروا علينا بسيف ،
ولكن موعدنا الثورة المقبلة
من رآنا على الماء نعدو سيعدو » .
عصافير مذبوحة تطلب الان قاتلها وهي تشدو ،
هنا كل قدر تفور ...
ويبقى لنا ان ننظم لب الغضب

لب الغضب ، هنا السر ، هنا الذروة ، وليقل بعد ذلك من يقول ان رأس النبي « يستعجل المقصلة » ، كلماته البسيطة، المتوترة، اقوى من كل مقصلة .

قصيدة عبد الرزاق عبد الواحد « مصادرة منشور سري » لها اكثر من وشيجة بقصيدة احمد دحبور ، انها ادانة اخرى ، للذين « ولغوا في دمائي » ، دماء فتى هو الفتيان كلهم ، والانبياء كلهم ، ادانة يحققها الشاعر على شكل حوار مسرحي يتصاعد فيه الالم والغضب ، مع سخرية ماحقة .

والقصيدة تبدأ ، كما قد يبدأ اي مشهد في مسرحية معاصرة ، لتتحول فيما بعد الى قصيدة اصوات القتال فيها تتردد كالاصداء الرهيبة حين يكتشف الجندي ، ويجعلنا نكتشف معه . الانفصام القاتل بينه ورفاقه من ناحية ،وبين السلطة التي خانته وحاكمته من ناحية اخرى ، وبراعة الشاعر تتبدى في تعميق هذا الاكتشاف ، واقامة الصراع بين الطرفين .

والبطل الذي يجري التحقيق معه متهما ، لا يحاول اثارة شفقة سخيفة فينا ، بل هو يثير فينا سخطا يتنامى نحو رؤيا المأساة الرهيبة ، ويتحول بذلك من متهم الى متهم ، واذا موضوع اتهامه ليس السادة وحدهم ، بل الامه كلها :

اتهم الان مائة مليون مستمع لخطاباتكم ،
ان ارؤسهم لم تشب ،
ان اعينهم لم تثب من محاجرها ،
ايها السادة الكان في وسمهم كل شيء
لو ان صواريخهم لم تقف في مدار الخيانة

ولن يفزع السادة لمثل هذا الاتهام ، الذي ربما الفوه ، انما المهم لديهم . ان الجندي لا يسمي « مدارا للدولة » ، في اتهامه ، كما يقول الشاعر .

هذه القصيدة على طريقتها المدهشة بادانتها وفجيعتها ، تمجيد صارخ لكل جندي حمل بندقيته ودفع بدباته في « وجوه التماسيح » وفيها احساس جارح برقة الحياة ونبضها ، رغم القتل » . احساس باستمرار الحياة عبر متاريس الخيانة :

« انني اتساءل : ما كان لي وانا بين موتين
موت تراقبني فيه اعين كل الذين اخاف عليهم
شماتة من يشمتون
وموت اخاف به رقما في حساباتكم للهزيمة
كنت اراقبكم تخلطون دمي بين ماءين :
هذا نذرت له عطش العمر ،
جمعت اسماء اهلي على شفتي ،
وهذا احاذره واشم الخيانة :
رائحة ابني ذبيحا
واوصال اهلي مموهة فيه ...
الى ان يقول اخيرا :
صار دمي خائنا وشهيد
كوثرا وصديد

والشاعر في النهاية يتركنا في ذروة الفجيعة والغضب حين يقول في آخر سطرين ، وبصوت يكاد يكون هامسا :

ان في الباب عشرين الفا
وجوههمو كل هذا

في عبدالرزاق عبدالواحد ،يكتسب شعرنا الحديث صوتا جديدا يضاف الى اصواته الاخرى ، الصوت الدرامي ، به يتخلى الشاعر عن القافية ، ويكتفي بالوزن والايقاع ، فيجعل لكلماته مجالا حرا للحركة الصاعدة ، ولكنها تبقى شعرا رافضا غاضبا ، ولكنه ايضا شعر يمجد الحياة .

احمد المجاطي

ثورة الشكل في الشعر الحديث ومكان اللغة منها

اذا كانت اهمية التجربة الحديثة للشعر العربي نابعة من قدرتها على الكشف عن واقع الشاعر النفسي والاجتماعي والحضاري ، وكان في ذلك ما يشي بالقيمة الفكرية والشعورية العظيمة لهذه التجربة ، فان توكيد هذه الحقيقة لا يتم الا بمعرفة الوسائل الفنية التي ترفد تلك القيمة الفكرية بقيم اخرى جمالية لا مناص من توفرها لكل تيار شعري ثوري يريد ان يظهر على التيارات المعاصرة له والمتقدمة عليه ، وان ينفرد دونها بالتعبير عن حركة التاريخ التي يصنعها الثوريون في كل زمان ومكان . معنى ذلك ان جدة المضمون وقيمته الثورية تتوقف على جدة وسائل التعبير وثوريتها وعلى ما تزخر به تلك الوسائل من دلالة فنية مصدرها التوافق بين المضمون الثوري نفسه وبين وسائل التعبير ، ومعنى ذلك ، في اخر الامر ، ان المضمون الثوري لا يملك ان يعتمد في التعبير عن نفسه على جماليات القصيدة العربية القديمة، لان التجربة هنا تجربة توحد بين الذاتي والموضوعي ، (١) ولان الشاعر الحديث يحيا حياته هو ، ولا يقبل حياة اي شاعر سبقه مهما بلغت

هذه الحياة من العظمة « ومن يحيا الحياة ، لا يسقط اسير اي شكل نهائي » (٢) ، ثم انه اعلم بادواته ولا يقبل الارتياح الى ادوات جاهزة بالية تكفيه مؤونة النفض والبحث والخلق (٣) وهو بعد مؤمن بالا مجال للقول بان الاطار الشعري القديم يقبل كل المضامين الجديدة ، ولا يعجز عن تحملها ، فالحياة قد تغيرت في مضمونها وفي اطارها ، وهي تتغير في كل مكان مع الزمن . فكان لا بد ان يتغير معها اطارها (٤) .

على هذا النحو اراد الشاعر الجديد ان تكون ادوات تعبيره ووسائله الفنية مرتبطة باللحظة التي يحياها منفصلة عن اية لحظة تسقط في دائرة الماضي ، ولا ريب في ان مثل هذا الراي صحيح ، لانه ناتج عن القول بان لكل لحظة شعورية طبيعتها الخاصة ، وان من شان هذه الخصوصية ان توسع طاقة وسائل التعبير لدى الشاعر ،

غير أنه مجانب للصواب عندما يفرض علينا أن ننتقل من نهج الشكل الواحد الذي يفرض سلفا على القصيدة الى مرحلة يصبح فيها لكل قصيدة شكلها الخاص (١) لان من شأن الانقطاع الى محاولة ابتكار شكل جديد لكل قصيدة ان يقود الى نتيجتين خطيرتين تتعلق احداهما بالحد من حرية الشاعر ، الذي يستأنس باستثمار الارض التي تم اكتشافها قبل ان ينصرف الى اكتشاف ارض جديدة ، وتتعلق الاخرى بما يؤول اليه الامر من تعدد الاشكال وتضاربها واستحالة الوقوف على الهدف من وراء ذلك كله . ولا يخفى ما تحمله النتيجة الاخيرة من خطر يتجلى في تزكية تهمة الغموض التي تؤخذ على حركة الشعر الحديث عادة ، كما يتجلى في عزل الشعر الحديث عن جمهور القراء والمثقفين ، الامر الذي لا يملك معه المرء الا ان يتساءل عن القيمة التي تبقى بعد ذلك كله لتجربة قامت اساسا على معاناة غربة الانسان العربي ووحشته وموته وحياته ومواجهة كافة اشكال الظلم والتسلط والقهر . على اننا اذا تجاوزنا الجانب النظري لمناقشة هذا الراي وجدنا ان اكثر الشعراء المحدثين لا يأخذون به .

وبنظرة واحدة الى ديوان اي شاعر من الشعراء نستطيع ان نلمس التقارب الواضح في الاسلوب ، وفي طريقة التعبير ، وفي استخدام الصور البيانية والرموز والاساطير ، وفي بناء القصيدة العام بالنسبة لمجموع قصائد الديوان ، وليس في ذلك ما يبعث على الاستغراب اذا نحن ادخلنا في الحساب ذلك الارتباط القوي بين التجربة الخاصة بكل ديوان ، وبين مكانتها من رحلة الشاعر الابداعية، ومن تطور رؤيته للنفس والمجتمع والكون . ولا ريب في ان وحدة التجربة تفترض وحدة الوسائل المستخدمة للتعبير عنها ، مهما تعددت القصائد ومهما طال امد التجربة . فلو اخذنا ديوانا واحدا من دواوين البياتي ، وليكن ديوان « الموت في الحياة » ، وقارنا بين قصائده مجتمعة وبين قصيدة واحدة هي « قصائد حب الى عشتار » (٢) التي كتبت بعد صدور الديوان ، اراعنا التشابه القوي بين قصائد الديوان فيما بينها ، سواء من حيث احتفاؤها الشديد بالاشارات والرموز والاساطير والنماذج ، او من حيث مزج بعضها ببعض ،

---

(١) ندوة الاداب البيروتية عدد ٢ سنة ١٩٦٥ والراي للشاعر خليل حاوي .

(٢) من مقدمة المختارات من شعر يوسف الخال بقلم ادونيس منشورات مجلة شعر ص ٢٨ .

(٣) ص ٧ من مقدمة ديوان « لن » لانسي الحاج نشر مجلة شعر البيروتية .

(٤) ص : ٦٥ من مقدمة كتاب الشعر العربي المعاصر لعز الدين اسماعيل نشر دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٦٧ .

(١) خالدة سعيد من كلمة لها على غلاف ديوان « كتاب التحولات والهجرة في اقاليم النهار والليل » لادونيس نشر المكتبة العصرية ، صيدا ـ بيروت ١٩٦٥ .

(٢) الاداب عدد ١٩٦٩/٦ .

وصياغتها صياغة مشحونة باليأس من الحياة العربية التي امتزجت فيها مظاهر الموت بمظاهر الحياة امتزاجا عجيبا ، ولاذهلنا كذلك التباين التام بين هذه القصائد منفردة ومجتمعة ، وبين القصيدة الاخرى « قصائد حب الى عشتار » سواء من حيث التحلل التام من استخدام الرموز والاساطير ، على الرغم من ان معاني القصيدة كلها تتنفس في جو اسطوري تتناوب فيه وتتداخل حالات اليأس والقلق والموت والبعث والشهوة والعشق او من حيث الافادة من اشراقات اساليب المتصوفة وايقاعاتها ، للتعبير عن تلك المعاني ، الامر الذي جعل الرمز في هذه القصيدة يشف ويشرق ويتحول الى صور يسهل سبكها في مثل هذا النغم الرقراق :

لا توقر جسدي ، ايامه معدودة . فلتشعلي النيران فيه . فغدا . بين ذراع امراة اخرى وفي احضان اخرى ، تشتهيه ، انني اصبو الى ذاتك . ما هذه الدموع .

قبلة اخرى فنعرى ونجوع .

حاملين الشمس من تيه لتيه .

انه لمن السهل على القارىء ان يبرز الفرق بين استخدام الرمز في هذه القصيدة بطريقة شفافة مشرقة تقترب من الصورة ، وبين استخدامه في جميع قصائد ديوان « الموت في الحياة » استخداما فيه حدة وفيه صرامة اضطر معهما الشاعر الى ان يلحق بالديوان هامشا شرح فيه تلك الرموز ، واوضح الغاية من استخدامها . وليس لذلك كله من معنى سوى ان البياتي قد دخل بقصيدته تلك مرحلة اخرى من مراحل تطوره الشعري . ولا شك في ان ذلك ما يدعو لاعادة النظر في وسائله التعبيرية على النحو الذي اشرنا اليه .

نخلص من ذلك كله الى ان الشكل في الشعر الحديث شكل ينمو وليس شكلا بلغ ذروة النمو ، وان نمو الشكل مرتبط بنمو التجربة وتطورها ارتباطا وثيقا ، وان مثل هذا النمو لا يمكن ان يتم في الزمن المحدود الذي يلزم لكتابة قصيدة واحدة (١) بل يحتاج الى مثل الزمن اللازم لكتابة ديوان كامل او قصيدة طويلة بحجم ديوان على غرار قصيدة « الذي يأتي ولا يأتي » ولعل في هذا الذي انتهينا اليه ، ما يعدل رأي اليوت القائل بان هناك ازمانا لاستكشاف ارض جديدة ، وهناك ازمانا لاستثمارها (٢) ، لان هذا القول يعني ان الثورة على الشكل القديم تقتضي قيام شكل جديد تام النمو يصلح للاستثمار ازمانا يستنفد طاقاته خلالها . ثم يصار الى هدمه وبناء شكل جديد على انقاضه ، في حين ان ما انتهينا اليه هو ما يراه الشاعر العربي الحديث حين يقرر بان الشكل « ليس نموذجا او قانونا وانما هو حياة تتحرك او تتغير في عالم يتحرك او يتغير ، فعالم الشكل هو كذلك عالم تغيرات » (٣) . نضيف فقط الى هذا الرأي ان التحول في الشكل يحتاج الى مسافة من الزمن تعادل المسافة التي يحتاج اليها وجدان الشاعر لتمثل حركة الواقع ووعيها ، وهي المسافة اللازمة لتطور المضمون نفسه ، اي ان الشكل والمضمون معا يتطوران في التحام تام ، الامر الذي يميز طبيعة التطور في الشعر الحديث ، وهي طبيعة الصق بالثورة وادل عليها من طبيعته في الشعر العربي عامة ، لان الشكل في هذا الاخير عبارة عن « وعاء فارغ يتقدم في التاريخ سائلا عن شاعر يملأه ، وعن مادة يمتلىء بها » (٣) .

---

(١) لا سيما اذا لاحظنا ان كثيرا من الشعراء يكتبون القصيدة الواحدة في يوم واحد ويشيرون الى تاريخها في اواخر قصائدهم .

(٢) اورد الدكتور محمد النويهي هذا الرأي في كتابه (قضية الشعر الجديد) ص ٩١ .

(٣) من مقدمة مختارات من شعر السياب بقلم ادونيس منشورات دار الاداب البيروتية ٦٦ ص ٦ .

(٤) المرجع السابق والصفحة .

وعلى الرغم من ان تطور الشكل الشعري الحديث كان يتم على مسافات زمنية معلومة بالنسبة لكل شاعر ، فقد استطاع بعد عشرين سنة من النمو ، ان يتجاوز الشكل القديم ، واقام بين نفسه وبينه جدارا يصعب على قارىء الشعر ان يتخطاه ما لم يلم الماما حسنا بالتحولات الثورية التي اصابت العناصر الاساسية للشكل الشعري كاللغة والايقاع والتصوير البياني وما نتج عن تحولاتها مجتمعة من تغيير في سياق القصيدة وفي الاتجاه ببنائها اتجاها معماريا بلغ ذروته في القصائد الطويلة التي امتاز بها جيل الرواد .

ولما كانت اغلب الموضوعات المشار اليها (موسيقى الشعر ، التصوير البياني ، البناء المعماري) قد نالت حظا وافرا من اهتمام الدارسين المحدثين ، فقد رأيت ان اجعل مدار ما بقي من هذا البحث على موضوع اللغة في الشعر الحديث ، وهو الموضوع الذي لم ينل في حدود علمي مثل ما نالته الموضوعات الاخرى من عناية الدارسين ، على الرغم من انتساب هذه الموضوعات مجتمعة الى اسرة واحدة هي اسرة الشكل .

تطور اللغة في الشعر الحديث

ان اعتقادنا بان الشكل في الشعر الحديث ، شكل ينمو وليس شكلا بلغ ذروة النمو ، يعني ان قانون النمو والتطور ، يشمل فيما يشمله اللغة التي تعتبر جزءا من شكل القصيدة الجديدة ، وقد آن لنا ان نشير الى ان اللغة لم تكن تنمو وتتطور في اتجاه واحد ، بل كانت عملية نموها تتم في اتجاهات مختلفة يتعلق بعضها بنمو لغة كل شاعر بمفرده ، ويرتبط بعضها الاخر بالروابط الوراثية التي تربط بين شعراء كل اقليم (١) او بالروابط الثقافية الاجنبية التي تميز كل زمرة من هؤلاء الشعراء (٢) من غيرها . يضاف الى ذلك التباين الواضح بين التجارب المختلفة لهؤلاءالشعراء ، الامر الذي جعل عملية نمو اللغة وتطورها لا تنتهي بالدارس الى استخلاص خاصة اساسية واحدة تميز لغة الشعر الحديث بل تفترض وجود اكثر من خاصة مفردة مهما بلغت هذه الخاصة المفردة من الاهمية .

غير ان هذه الحقيقة على جهارتها قد غابت عن كثير ممن خصوا لغة الشعر الحديث ببعض الاهتمام في صلب دراساتهم النقدية (٣) حين اعتبروا ان اهم ميزة تميز لغة الشعر الحديث هي اقترابه من لغة الحديث اليومية .

ان هذه الخاصة ليست هي الخاصة الوحيدة ولا هي الخاصة الاكثر اهمية من خصائص لغة الشعر الحديث ، والا لجاز لنا الحديث عن تجربة وحيدة يشترك فيها الشعراء المحدثون جميعا ، ولجاز لنا اخيرا الحديث عن البعد الواحد لجدلية الشكل والمضمون في الشعر الحديث على ما في ذلك من سخرية لا تناسب المقام ، غير اننا نملك ان نعتبر تلك الخاصة خاصة مميزة للغة بعض الشعراء الجدد من لغة سائرهم (٤) . معنى ذلك ان هناك شعراء آخرين تمتاز لغتهم

---

(١) مثال ذلك ان شعراء العراق يميلون الى العبارة الفخمة ذات الجرس العالي ، وان ذلك يرجع الى استئناسهم بشعر الفحول من شعراء الشيعة ، منذ المتنبي حتى الجواهري بينما يميل شعراء الشام الى العبارة الرقيقة ذات الجرس العذب اقتداء بسلسلة من الشعراء تبدأ بالبحتري ولا تكاد تنتهي ببدوي الجبل .

(٢) مثال ذلك تأثر شعراء العراق ومصر بالشعر الانجليزي (اليوت خاصة) بينما تأثر شعراء الشام بالشعر الفرنسي ، ولا سيما جماعة مجلة شعر اللبنانية .

(٣) من هؤلاء الدكتور محمد النويهي في كتاب (قضية الشعر الجديد) وقد تأثر في ذلك برأي قديم للشاعر الناقد اليوت .

(٤) مقدمة كتاب قضية الشعر الجديد لمحمد النويهي ص ٥ .

بخواص اخرى ، وان مجموع هذه الخواص هو ما يمكن وصفه بالميزات الثورية للغة الشعر الجدد .

ولا ريب في ان مصدر الخطأ في الرأي الذي انتهى اليه هؤلاء النقاد هو اقتصارهم في دعم ارائهم على عدد محدود من النصوص الشعرية ، وقد كان عليهم وهم يحاولون ان يقفوا على مبرر لقيام حركة الشعر الحديث ان يتأملوا لغة الشعراء الاخرين في دواوينهم واثناء حديثهم عن تجاربهم الشعرية ، لا سيما وان معظم المهتمين بهذا الشعر يدركون ان اكثر الشعراء المحدثين لم يقيموا وزنا كبيرا لرأي اليوت الذي فتن اولئك النقاد والقائل بان : واجب الشاعر ان يستخدم الكلام الذي يجده من حوله والذي يألفه اكبر الفة (١) بل راح كل واحد منهم يشتق لغته من طبيعة التجربة التي يعاني منها ومن مفهومه الخاص لدور اللغة في عملية الابداع الشعري .

اما النتائج التي انتهت اليها جهودهم المختلفة ، فيمكن اجمالها في الخطوط العامة التالية :

النفس التقليدي في لغة الشعر الحديث

سبق ان اشرنا الى ان الشكل الجديد قد تجاوز الشكل القديم واقام بين نفسه وبين ذلك الشكل جدارا يصعب تخطيه على من لم يلم الماما حسنا بالخطوات الثورية التي قطعها الشكل عبر ربع قرن من المكابدة الواعية المسؤولة . وقد آن لنا ان نشير الى ان ما يصدق على الشكل يصدق على اللغة التي تقع منه في الصميم ، ان لم تكن هي اياه ، الا ان ذلك لا يعني ان القاموس الشعري القديم والدلالات الخاصة لصيغ بعض الافعال ، وتفرد الغريب والشاذ وتميزهما لم تعد صالحة ولا قادرة على طرق ابواب التجربة الجديدة لما يتضمنه اللجوء اليها من فصل للتجربة الجديدة عن زمنها والزج بها في مناخ زمني غريب ، بل لقد استطاعت القصيدة الحديثة ان تفرغ تلك الشرائح اللغوية من مدلولها الزمني ، وان تتعامل معها بوصفها مناخا حرا ونكهة معتقة شبيهة بالنكهة التي تشيعها الاساطير والمواويل والحكايات الشعبية الضاربة بجذورها في لا شعورنا الجمعي .

ان بعض شعرائنا المحدثين يؤثرون العبارة الفخمة ، والسبك المتين حتى حين يعالجون اكثر التجارب وابعدها عن المناخ الفكري والشعوري للقصيدة التقليدية ، ومن المع هؤلاء بدر شاكر السياب ، ففي دواوينه القديمة والمتأخرة ما يصلح مادة لدرس هذه الخاصة من خصائص لغة الشعر الحديث ، ولكننا نؤثر ان نسوق اول شاهد على ذلك من قصيدة « مدينة بلا مطر » (٢)

يقول بدر في ختام القصيدة ، واصفا الفرح الذي عم المدينة بهطول المطر بعد احتجاب طويل :

وفي ابد من الاصغاء بين الرعد والرعد
سمعنا ، لا حفيف النخل تحت العارض السحاح
او ما وشوشته الريح ، حيث ابتلت الادواح
ولكن خفقة الاقدام والايدي
وكركرة وآه صغيرة قبضت بيمناها
على قمر يرفرف كالفراشة او على نجمة
على هبة من الغيمة
لنعلم ان بابل سوف تغسل من خطاياها .

فحفيف النخل ، والعارض السحاح ، عبارتان تقليديتان ، فضلا عن ان استعمال كلمة عارض بدل سحاب ، استعمال نادر ، نكاد لا نقع عليه في غير شعر السياب . وينبغي الا يخدعنا ورود كلمة (وشوشته) في النص الشعري باعتبار ان المصدر وشوشة معروف في لغة الحديث اليومي لان استعمال السياب لها ناتج عن كلف خاص بصيغة فعلل ومصدرها فعللة ، لما يتوسمه فيها من رنين وقدرة على تشخيص المعنى مع ظلاله العاطفية ، للسمع وللبصر في آن ، وتلك خاصة لغوية فطن لها الشاعر القديم واحسن استغلالها . (١)

ولكن السياب بز غيره من الشعراء في هذه الناحية ، ويكفي للتدليل على ذلك ان نقف عند قصيدة واحدة من قصائده هي (منزل الاقنان) (٢) فقد استغل هذه الصيغة لبعث الحياة والحركة بين اركان ذلك المنزل الخرب المهجور ، استغلالا اضطر معه الى استعمال : « السقسقات والهسهسة وتهدهد وتهزهز ، ويدندن ، ولولوه وكفكف » الامر الذي يؤكد ان استعمال « وشوشته » في النص السابق قد روعي فيه ايقاع صيغته اكثر مما روعي فيه قربه من لغة الحديث . وليس ذلك وحده ما يلفت النظر في لغة السياب الشعرية ، فهو اكثر الشعراء المحدثين استدعاء لمناخ القصيدة القديمة ، التي لا تقنع بالمألوف من القول ما دام في طاقة اللغة ما يسعف على التصرف في التعبير ، فهو يستعمل حببتك بدل احببتك « احببت فيك عراق روحي او حببتك انت فيه » (٣) ويجمع سفينة على سفائن « ليت السفائن لا تقاضي راكبيها عن سفار » (٤) وهي اقل استعمالا من سفن كما يجمع « بوق » على بوقات تشبها بالمتنبي « من الاغلال والبوقات والاهات والزحمة » (٥) ويضيف ما الزائدة بعد اي الاستفهامية « من اين جئناك ؟ من اي المقادير ؟ من ايما ظلم » (٦) ويضيفها كذلك بعد غير « فيا اربابنا المتطلعين بغير ما رحمة » (٧) .

ويدخل في اطار استيحاء مناخ القصيدة القديمة حمل بدر لجموع التكسير من غير العاقل على جموعها من العقلاء ولقد استفاض ذلك في شعره استفاضة جعلته اقرب الى اذواق المحافظين : يكفي مثلا على ذلك هذه الابيات من قصيدة « غريب على الخليج » .

وعلى القلوع تظل تطوى او تنشر للرحيل
زحم الخليج بهن مكتدحون جوابو بحار

* * *

يا لمة الامواج رنحهن مجداف يرود

* * *

بين القرى المتهيبات خطاي والمدن الغريبة
ما زلت انقص يا نقود بكن من مدد اغترابي
ما زلت اوقد بالتماعتكن نافذتي وبابي

ولقد كان في وسع بدر ان يقول عن القلوع « زحم الخليج بها » بدلا من بهن ، وعلى الامواج رنحها بدلا من رنحهن ، وعن القرى المتهيبة بدل المتهيبات ، ولكنه لم يفعل شيئا من ذلك ، واصر على معاملة غير العاقل من جموع التكسير معاملة العاقل تشبها باساليب الاعراب وميلا مع ذوقه البدوي الذي لا يانف فوق الذي ذكرنا ، من ادراج بعض الجمل الدعائية في خواتم قصائده الحديثة . على نحو ما نقرأ

---

(١) ص : ١٢ من كتاب قضية الشعر الجديد .
(٢) ص ٣٨ من « قصائد مختارة » .

(١) اقرأ قول البحتري في وصف الذئب :
يقضقض عصلا في اسرتها الردى
كقضقضة المقرور أرعده البرد
(٢) قصائد مختارة ص ٣٩
(٣) قصائد مختارة ص ــ ٧٧
(٤) غريب على الخليج ص ٨٠ من قصائد مختارة .
(٥) قصيدة ام البروم : ص ــ ٦٦ من المصدر نفسه .
(٦) قصيدة افياء جيكور ص ١٠٥ ، ١٠٦ من المصدر نفسه .
(٧) قصيدة مدينة بلا مطر ص ٣٤ من المصدر نفسه .

في نهاية قصيدة ام البروم (١)

على امواتك المتناثرين بكل منحدر
سلام جال فيه الدمع والاهات والوجد
على المتبدلات لحودهم ، والغاديات قبورهم طرقا
وطيب رقادهم ارقا

وعلى نحو ما نقرأ في نهاية قصيدة « منزل الاقنان » (٢)

الا يا منزل الاقنان ، سقتك الحيا سحب
تـروي قبري الظمآن ، تلثمـه وتنتحب

ولا ريب في ان السياب قد اراد بهذه الصيغ الاستسقائية ان يظهر اشفاقه على المصير الذي انتهت اليه قبور النساء ، في مقبرة ام البروم ، التي تحولت الى شارع عصري ، وان يبدي اله للنهاية المفجعة التي انتهى اليها منزل الاقنان ، وقد بلغ من ذلك مـا اراد باستغلال تلك الصيغ التي الفناها في القصائد الغنائية التقليدية ، ولا سيما قصائد الرثاء . غير اننا ونحن نتحدث عن النفس التقليدي ، في لغة السياب ، نرى من المناسب ان نشير من المثال الاول الى ان اعمال اسم الفاعل مجموعا في قوله « المتبدلات لحودهم » و « الغاديات قبورهم طرقا » هو من الاستعمالات الموغلة في البداوة والتي قل ان نجد لها نظيرا في الاستعمالات اللغوية المألوفة ، بل لقد درج الشعراء من انصار لغة الحديث الحية على تلافي مثل هذه الصيغ اللغويـة بالاكثار من الاسماء الموصولة (٣) . اما من المثال الاخير فنحب ان نقف عند تضعيفه للفعلين سقى وروى بان اصبحا : سقى وروى ، بتشديد القاف والواو فقوى بذلك المعنى في الفعلين وارتاحت نفس الشاعر لذلك القدر من القوة الذي لا مزيد عليه في احتمالات التقوية لهذين الفعلين تمشيا مع نزعة القدماء الى تقوية معاني الافعـال بتضعيفهـا .

ان دراسة الجانب اللغوي في شعر السياب يحتاج الى وقفة اطول كثيرا مما يناسب طبيعة هذا البحث ، ولكننا نحسب في هـذه الوقفة القصيرة ما يكفي للتدليل على ان لغة الشعر الحديث لم تكن كلها قريبة من لغة الحديث الحية وان شاعرا مثل السياب كان اميل الى النفس التقليدي في لغته ، فان هو حاول ان يسلك مسلك غيره بالاقتراب من لغة الحديث الحية نص على ذلك كما فعل فـي مقدمة قصيدته « اغنية في شهر آب » (٤) حيث حقق ذلك فعلا في مثل قوله:

والضيفة تضحك وهي تقول : خطيب سعاد
جافاها ، وانتهت الخطبة
الكلب تنكر للكلبة

او في مثل قوله منها ايضا على لسان امراة عصرية مترفة :

ناديت مربية الاطفال الزنجية .

---

(١) قصائد مختارة ص ٦٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٢ .

(٣) اقرأ من قصيدة « اغنية الليل » لعبد الصبور (ص ٢٠ من ديوان احلام الفارس القديم) قوله :

في ركني الليلي في المقهى الذي تضيئه مصابح حزينة
كحزن عينيها اللتين تخشيان النور في النهار .

اني اتصور ان كتابة السياب للبيتين تكون كما يلي :

في ركني الليلي في مقهى مضيئة مصابيحه
حزينة كحزن عينيهـا ... الخ .

وهـو في هذه الحالة سيكسب من ناحيتين ١) التخلص مـن ركاكة اسم الموصول مع جملة الصله . ٢) تفادي الخطأ في جمـع مصباح على مصابح بدل مصابيح .

(٤) ص ٢٢ من ديوان « انشودة المطر » نشر دار مجلـة شعر ١٩٦٠ ، بيروت » .

الليل اتى يا مرجانة
فاضيء النور ، وماذا ؟ اني جوعانة
ونسيت ، اما مـن اغنية ؟
بما يهذر هذا المذياع ؟

وواضح بعد ما بين هذه اللهجة السهلة القريبة من لغـة الحديث وبين النماذج التي تتنفس في مناخ القصيدة التقليدية اللغـوي مما سبقت الاشارة اليه من شعر هذا الشاعر .

والواقع ان من الدارسين من انتبهوا الى ما في شعر بدر مـن قوة وبعد عن الاسفاف فثبت لديهم انه اكثر اهتماما بجزالة اللفظ وحسن السبك ، وانه تفوق على زملائه من الشعراء المحدثين بهـذا كله .. وان عربيته اسلم واقوى (١) . على ان هذه الصفة مـن شعر بدر لا تزداد وضوحا الا حين تقارن بشعر غيره ممن يؤثرون استعمال لغة الحديث الحية عن التعبير عن تجاربهم الشعرية ، وعندي ان ابرز هؤلاء هو الشاعر امل دنقل ، ففي ديوانه « البكاء بين يدي زرقـاء اليمامة » صور مجتمعية وفق الى نقلها عن طريق استغلال لغة الحديث الحية التي تحمل همومنا الصغيرة في شرائح متناثرة ، لا تبدو قيمتها الا حين تشد الى بعضها في مثل الصورة التالية ، التي تحمل الينا حالة من حالات البؤس عاشها الشاعر بطريقة مأساوية لا اثر فيهـا للانفعال والصراخ . (٢)

عينا القطة تنكمشان .
فيدق الجرس الخامسة صباحا
اتحسس ذقني النابتة الطافحة بثورا وجراحا
اسمع خطو الجارة فوق السقف .
وهي تعد لساكن غرفتها الحمام اليومي ،
دفء الاغطية ، خرير الصنبور
خشخشة المذياع ، عذوبة جسدي المبهور
الخطو المتردد فوقي ليس يكف
لكني في دقة بائعة الالبان
تتوقف في فكي فرشاة الاسنان .

فباستثناء الجملة الاولى « عينـا القطة تنكمشان » التي تتوفر على قدر من الايحاء ناتج عن الطاقة الرمزية لعيني القطة اللتين ربما دلتنا على عيني الزوجة او على عيني القطة الحقيقية ، باستثناء تلـك الجملة لا تبقى في المقطوعة اية جملة تتوفر على قيمتها من ذاتها . تأمل مثلا هذه العبارات منفردة « يدق الجرس الخامسة صباحا » « اسمع خطو الجارة فوق السقف » ، « دقة بائعة الالبان » « تتوقف في فكي فرشاة الاسنان » .

انها شرائح لا تكتسب قيمتها من ذاتها ، بل من وضعها فـي اماكن خاصة تمكننا من تمثل مأساة الشاعر القائمة على المفارقة بين وضعه ووضع جاره المنعم ، وتمكننا بعد ذلك من ادراك القيمـة الايحائية لدقة بائعة الالبان التي تعتبر السبب فـي توقف فرشاة الاسنان ، خوفا من المطالبة بالدين او من الحرمان من وجبة الافطار .

هكذا يمكن التفريق بين اسلوبين يفيد احدهما من كل مـا تملكه اللغة من طاقات ويحاول الاخر الافادة من جانب واحد من تلك الطاقة، هو الجانب الذي يمنح اللغة نفسها جديدا تملك به ان تفتح قاموسها الشعري على حركة الحياة اليومية المتجددة .

وهكذا يمكن القول بان استعمال لغة الكلام الحية ، في الشعر الحديث ، ليس الا ملمحا واحدا من ملامح لغة هذا الشعر ، يقف

---

(١) « بدر شاكر السياب » بقلم ناجـي علوش ، مجلـة الاداب البيروتية عدد نيسان ١٩٦٥ صفحة ١٢٢ .

(٢) صفحة ٤٤ ـ ٤٥ من ديوان « البكاء بين يدي زرقاء اليمامة » نشر دار الاداب ، بيروت ١٩٦٩ .

الى جانبه ملمح اخر يستمد مقوماته من روح اللغة التقليدية (١) يضاف الى ذلك ملمح ثالث يتعلق بنزعة الشعر الحديث « عموما » الى البعد عن لغة الحديث اليومية .

البعـد عن لغـة الحديث اليوميـة

عندمـا نتامل لغة الحديث اليومية نجد ان اهم صفـة تميزهـا هي انهـا لغـة نفعيـة لان هدفهـا هو التواصل ، ولانها مرتبطةارتباطا وثيقـا بحاجتنـا اليومية الملحة ، ولا ريب في ان هذا الارتباط قـد جعل لغـة الحديث تميل الى الوضوح، وتنزع منزعـا منطقيا يضمـن تحقق تلـك الحاجات على احسن وجه ، ومـا هذه هي الصفات التـي تميز لغـة الشعـر على وجه العموم ، فلغـة الشعر لغـة مثاليـة حتى لدى اكثر الشعراء ارتباطا بالواقع او نزوعا الى الثورة لان رغبة هؤلاء في التغيير وانشدادهم الى المستقبل يجعلان لغتهم في مأمن مـــن الارتباط بالحاجات اليوميـة الملحة ، ثم انهـا لغـة تستانس بقدرمعلوم من الغموض ، وهي بعد ذلك لغـة تتابى على المنطق وتنفر منتقسيماته وتحديداته . ولقـد ادرك الشـاعـر العربي القديم هذه الحقيقة ونـوه بهـا (٢) كمـا ادركهـا الدارسـون المحدثـون فقـربوها الى اذهـــان الشعراء ، يقول ارويـن ادمـان « فكثـير من الكلمات قد صار باردا حائل اللون خلال الاستعمال (الروتيني) وانمـا يثير الشاعر فينـا الدهشة ، بمعرفة جديدة عن طريق الارتباط غير المتوقع الذي يخطف الابصار (٣) ويقول الفقيه اللغوي كارل فيسلر : « ان العلاقاتاللغوية ليست على الاطلاق حركات منطقية للتفكير ، انهـا حلم الشاعر حيث تتصادم الاشياء لا لانها تختلف فيمـا بينهـا او تتحد ، بل لانهـا تجتمع في الفكر والشعور (٤) فالارتباط غير المتوقـــع الذي يخطف الابصار عند ارون ادمان هـو ما عناه فيسلـر بتجمـع العلاقـــات اللغويـة في الفكر والشعور . اي ان العلاقات بيـن مفردات اللغـة لا تستمد نسقها الشعري الرائع من واقع الحياة اليومية ، بل مـــن الفكـر والشعـور وذلك ما يبرر راي الدكتور شكري عيـاد الذي يرى « ان الشاعر الحديث يخلق في فنه عالمـا مستقـلا عن تجارب الحياة العاديـة » .(٥) .

والواقع هو اننـا لم نكـن في حاجة لعرض هذه الاراء المختلفـة التي تؤكد بعـد لغـة الشعـر عمومـا عن لغة الحديث ، لولا مـا رايناه من افتتان بعض الدارسيـن لحركة الشعـر الحديث بـراي اليوت الذي سبقت الاشارة اليه ، افتتانا صرفهم عن تامل اللغـة في دواويـن نفـر من الشعراء المحدثين ، ولو انهم فعلوا لادركوا ان ثمـة شعـرا لـم يبتعـد بلغته عـن لغـة الحديث فحسب ، بل ذهب الـى ابعد من ذلك بان داب على مفاجاتنا باقامـة ارتباط غير متوقـع بيـن الكلمـات التي يبنـي بهـا عبارته ، وان الكلمـة في الوسط التعبيري لهـذا الشعـر هي غيرهـا في معجم العادة ،« فقـد تغيرت دلالاتهـا وتغير الاطار والتركيب اللذان تندرج فيهمـا » (١) ولو فعلوا لاستوقفتهم مثل هذه الصيحة التي تعلن عن ميـلاد لغة جديدة ليست باية حال هي لغـة الحديث الحيـة .

واليـوم لي لغتي .
ولي تخومي ولي ارضي ولي سمتي (٢)

ولما وجدوا للغة الكلام الحية مكانا في مثل هذا المقطع : (٣)

ونـادر الاسـود .
كان الصدى وكـان .
يجلس بين القمر الجائع والبستان
يكتشف الظل ، يغطي جوعه وكان .
كالدهر فلاحـا من الفرات .
يخيط جرح الماء .
يمشي وتمشي خلفـه السماء .

ولوجدوا انفسهم مضطرين للاستنجاد بثقافـة الناقد الادبي وذوقه وخبرته الطويلـة في معالجة الاساليب البيانية ، لكي يدركوا ان نادر الاسود ، قد ورد في هذا النص رمزا للثائر الابدي بدليل تشبيهـــه بالدهـر ، وان الصدى يعني رجع الاصوات المكبوتة في صدور الفقراء في كل زمـان ومكان ، وان القمر الجائع لا يعني شيئـا سوى احلام الفقراء بالخلاص من الجوع والفقر . واما البستان فيشيـر الـــى الاقطاع او الى الترف الزائد عن الحاجة ، وبذلك يصبح اكتشافـــه للظل يعني ادراكه بان لـه حقـا في ذلك البستان ، وعندئذ يكـــون جلوس نادر الاسـود بيـن القمـر الجائع والبستان يعني مسؤوليـة الثورة او وعيهـا او ممارستهـا ، وكونه فلاحـا يعني انه الفقـر الابدي والثائر الابدي ، الذي وكلت اليه العنايـة ان يخيط جرح الماء اي ان يعيد الى الحياة بكارتهـا لتتحقق المشيئة العلويـة بعـــودة الكفايـة والعدل الى الارض فتتحد بعودتهمـا مشيئة الثورة بمشيئـــة السمـاء « يمشي وتمشي خلفه السماء » .

بذلك وحده يستطيع الناقد ان يدرك الصلة بين مدلولات لا صلـة بينها ، في واقع الامر كالصدى ، والقمر الجائع ، والبستان ، والدهر، والفلاح ، وجرح الماء ، والسمـاء ، والظل ، وان ينتهي الى ما انتهى اليه ناقـد اخـر هو الدكتور علي سعـد حيـن قرر بشان لغـةادونيس الشعريـة « باننـا نضطـر احيانـا كثيرة لان نحمل الالفاظ معانـي وقيما ودلالات مغايرة لما تحمله في الاستعمال الشائـع . وعلـى هـذا النحو نقع في اللعبة التي يتعمدهـا الشاعـر : ان يعيد للكلام فعاليته الايحائيـة الاولـى وقدرته التعبيريـة البكـر التـي طمسهـا ابتذال الاستعمال المالوف ، فالشاعر الذي لا يملـك غير الكلمات التي قضى الاستعمال العادي على جدتها وطراوتها ، يستطيع ان يعيـد اليهـا قدرتها السحرية علىبعث العالم بتنسيقها في تسلسل جديد لا يتفـق مع المنطق العادي لمفهومها اللغوي » (٤) .

ولا ريب في ان ادونيس ليس الشاعر الوحيد الذي ثار علـــى المنطق العادي لمفهوم الكلمات اللغوي ، فـراح يربطهـا بالعالم الذي يطمح الى خلقه ، فهنـاك شاعـر اخـر هو البياتي الذي يعتقـد ان الكلمـات قد تصبح « دلالات علـى اشياء غير موجودة في هذا العالم على الاطلاق (٥) ، وثالث هو محمد عفيفي مطـر الذي ضاق بالناس وبلغة حديثهم الحيـة حين قال : (٦)

---

١) وفي ذلك يقول احمد عبدالمعطـي حجازي « ان ايمـانـي بالاشتراكية قد ساعدني على ان اعيد النظر في ثقافتي الكلاسيكية ، وان اجدد قاموسي الشعري الذي خرج عن قاموس الرومانتكيين فلم يعد له الا ان يطعم بالقاموس الكلاسيكي حتى يحمي نفسه مـن لغة الصحف التي ينخدع بها الشعراء فيحسبون ان الشعر لا يحتاج الى اكثر منها » . (مجلة الاداب ع مارس ٩٦٦ ص ٧)

٢) الاشارة الى ابيات البحتري المشهورة : (لم يكن ذو القروح يلهج بالمنطق ما نوعه وما سببه .. الخ)

٣) نقلا عن عز الدين اسماعيل : كتاب التفسير النفسي للادب ص ٧٠ .

٤) ص ٧١ من المصدر نفسه .

٥) من دراسة عن الغموض في الشعـر الحديث ـ مجلـة الفكر المعاصر ـ القاهرية ع يناير ١٩٦٧ ص ٤٨ .

---

١) ادونيس مقدمة قصائد مختارة للسياب ص ٨ .

٢) قصيدة (ساحر الغبار) من ديوان مهيار الدمشقي ص ٩١ .

٣) المسرح والمرايا ، ص : ٢٦٠ .

٤) من دراسة لديوان « كتاب التحولات والهجرة » مجلة الاداب عدد ١ ـ ١٩٦٧ ص ١٩ .

٥) تجربتي الشعرية (مجلة الاداب ،عدد مارس ١٩٦٥، ص ٧٢).

٦) قصيدة « فيالمعرفة المرة »:ص ١٤من ديوان « ملامح من الوجه الانباذوقليسي » نشر دار الاداب ١٩٦٩ .

عدت منكم ، بعد ان دوخني الليل واعماني الطواف
لم اجد غير الثمار الحجرية .
واللفات الحجرية .

ورابع هو صلاح عبدالصبور الذي يبدو انه ضاق بلغة الحديث الحية وبما يميزها من بساطة فقال : « ان البساطة التي تعني ان يكاشف الشاعر قراءه ويكشف لهم ما في نفسه اعتقد انها تحولت الى نوع من السطحية (١).

وهكذا يتضح لنا ان في الشعر الحديث تيارا شعريا تمتاز لغته ببعدها عن لغة الحديث الحية بعدا يكفي لمنح مفرداتها قيما ودلالات مغايرة لما تحمله في الاستعمال الشائع ، وان هذه الميزة تكاد تكون اهم ميزة للغة الشعر الحديث لولا ان هناك ميزةثورية اخرى تتعلق بالسياق الدرامي لهذه اللغة لا بد من الوقوف عندها ولو وقفة قصيرة .

السياق الدرامي للغة الشعر الحديث

سواء اكان الشاعر الحديث من عشاق العبارة الجهوريه ذات الرنين الحاد ام كان ممن يستأنسون بالنسيج الهامس الشفاف ، او ممن يميلون الى قلب الوشائج بين مفردات اللغة ، فان ثمة صفة هامة تميز سياقه اللغوي هي صدوره عن صوت داخلي ، منبثق من اعماق الذات ومتجه اليها ، خلافا لما هو الامر عليه لدى الشاعر القديم ، الذي امتاز سياقه اللغوي بصدوره عن صوت داخلي يتجه الى الخارج ياخذ شكل خطاب او التماس او دعوة الى المشاركة والتعاطف ، الامر الذي يمنعه من ان يقيم جدارا بينه وبين العالم الخارجي اثناء المعاناة والتوتر ، فهناك دائما شخص اخر يقاسم الشاعر آلامه :

كليني لهم يا اميمة ناصب
وليل اقاسيه بطيء الكواكب

وحتى حين يلجأالشاعر القديم الى اسلوب التجريد الذي يخاطب فيه نفسه في ظاهر الامر فهو في الحقيقة يواجه بحالته غيره :

ما بال عينيك منها الدمع ينسكب
كانه من كلى مفرية سرب

ولا ريب في ان هذه الميزة في سياق لغة الشعر القديم قد سهلت على الشاعر ان يمزج صوته بصوت الاسرة او القبيلة على النحو المعروف في قصيدة عمرو بن كلثوم ما دام الحوار يدور بين الذات الفردية او الجماعية وبين الخارج ، اي ما دام الشاعر يفترض ان ثمة اشخاصا يتوجه اليهم بالخطاب .

اما الشاعر الحديث فحواره محدود بدائرة نفسه وحتى حين يبلغ موقفه من نفسه او من المجتمع او من الكون جملة ، غاية التوتر ، فانه لا يطمح الى ان يهدم الجدار القائم بينه وبين القارىء والمتلقي ، انه يمنح قارئه فرصة ان يتأمله وهو في غمرة موقفه ، ولكنه يعلم ان تعاطف المتلقي معه لن يجديه نفعا لانه في موقف ادانة ولا تكون الادانة الا في حالة الياس من كل ما يرتبط بالوسط المدان، ما دام هذا الوسط على الحالة التي استوجبت ادانته . ولا ريب في ان القارىء نفسه بشكل بعضا من ذلك الوسط . ولعلنا بالمثال نستطيع ان نوضح ما ذكرناه .يقول محمد مفتاح الفيتوري من قصيدة « معزوفة لدرويش متجول (٢) .

شعت غيما وسني .
شعث غيما وسني .
كالدرويش المتعلق في قدمي مولاه انا .
اتمرغ في شجني ، اتوهج في بدني .

---

١) ندوة الاداب ـ عدد نيسان ١٩٦٦ ص ٧١ .
٢) من ديوان يحمل عنوان القصيدة نفسها ـ نشر دار العودة ـ بيروت ١٩٧٠ ص ٥٩ .

غيري اعمى ، مهما اصغى ، لن يبصرني .
فانا جسد ، حجر ، شيء عبر الشارع .
جزر غرقى في قاع البحر ، حريق في الزمن الضائع .
قنديل زيتي مبهوت .
في اقصى بيت في بيروت .
اتالق حينا ، ثم ارنق ، ثم اموت .

فالصراع الدائر في نفس هذا الدرويش ليس من اليسر بالقدر الذي يجدي معه اشفاقنا او تعاطفنا معه ، وذلك ما يفسر تعلقه بضمير المتكلم ، متصلا في قوله (روحي ، شجني ـ بدني) ومنفصلا (كالدرويش ... انا) فانا جسد ، ومستترا (اتمرغ ، اتوهج ،اتالق، ارنق ، اموت) انه يتعلق به في حالة التالق وفيحالة الموت .

انه في حالة معاناة ، في حالة حوار مع النفس ، في حالة المكاشفة والكشف ، غير ان هذا الحوار ليس حوارا معلقا ، او اصم ، يدور في حلقة مفرغة من النفس واليها ، بل هو حوارضارب بجذوره في الحياة بكل ما تشمله من غنى ومن تناقض ، والا فما معنى ان يصبح الانسان « حجرا ، شيئا عبر الشارع » دون ان يملك احد القدرة على ادراكه بالانقاذ وبالعطف او الشفقة « غيري اعمى مهما اصغى لن يبصرني » ؟ هل هي ازمة الروح التي تشع غيما وسنى تتمرغ في الشجن وتتوهج في البدن ، ثم لا تملك ان تمسك بقلامة ظفر من قدمي مولاها ، ومن يكون ذلك المولى ؟ اهو الجمال ام الحق ، ام الحرية ، ام الثورة ؟ ام ان الازمة ازمة الروح التي تشف ، وتتألق ، ثم ترنق وتموت امام طغيان المادة ؟ قد تكون ازمة الشاعر واحدة من هذه الازمات او لا تكون دون ان يهمنا ذلك الا بالقدر الذي يفيدنا في ابراز اهمية الاتجاه بسياق اللغة الى اعماق النفس بدل الاتجاه به الى الخارج على النحو الذي الفناه في سياق اللغة لدى الشاعر القديم . والواقع هو ان عزوف الشاعر عن اشفاقنا او عطفنا ، وزهده في ان يكون الناطق باسمنا ،بصفتنا اصدقاء او اسرة او طائفة ، قد منحاه مزيدا من القدرة على سبر اغوار النفس والوقوف على خصوصية التوترات التي تسود علاقتها بالمجتمع وبالكون جملة . وان هذه الخصوصية قد اقتضت سياقا لغويا جديدا، وهو ذلك السياق الذي يدور فيه الحوار بين الشاعر وبين نفسه بدل ان يدور بينه وبين العالم الخارجي ، الامر الذي جعل الهمس والايماء والاشارة والصور المقتضبة هي اهم خصائص هذا السياق الجديد ، حتى حين يلجأ الشاعر الى استخدام اكثر من صوت واحد للتعبير عن تجربته .

وبعد ، فقد حاولنا ، في كل ما تقدم ان نربط بين المستويات التعبيرية مع سياقها اللغوي وبين التجارب الثورية للشعراء ، ايمانا منها بتفرد تلك التجارب وبما يقتضيه ذلك التفرد من تحول في اساليب التعبير عنها وحرصا على تجنب اسلوب الاسقاط الذي يفسر الظاهرة بظاهرة غريبة عنها بمجرد وجود مشابه مهما هان شانها ، والا لكان في وسعنا ان ننسب استئناس بعض الشعراء بنفس اللغة التقليدي الى النزعة الرومانسية الثورية وان نعزو الى السريالية اي شاعر حاول ان يحلل مفردات لغته من كل الارتباطات بقصد استعادة فعاليتها الاولى ، وهكذا . واغلب الظن ان النقد لن يخسر شيئا بمثل هذا التسرع في الاحكام ، ولكن الشعر سيخسر كل شيء او اخذ الناس مثل تلك الاحكام ماخذ التسليم .

بقي ان نلاحظ ان اهم الاعمال الشعرية الحديثة قد افادت افادة عظيمة من السياق الدرامي للغة ، ومن تحلل مفردات اللغة من كل الارتباطات بقصد استعادة فعاليتها الاولى ، ومعنى ذلك في نهاية الامر ان الجزء الاكبر من الجمهور القارىء قد حرم مما تزخر به تلك الاعمال من قيم فكرية وشعورية هامة ، الامر اذن يتعلق بمازق حقيقي، فهل يخرج الشاعر الحديث من هذا المازق بعد ان اخرج الشعر العربي برمته من عصر الانحطاط والجمود .؟

ماذا قدم مهرجان المربد الشعري الثالث

لمراسل « الآداب » في بغداد :
ماجد السامرائي

تحت شعار : « الاديب والانتصارات الثورية » عقد في مدينة البصرة « مهرجان المربد الشعري الثالث » في الفترة من ١ ـ ٦ نيسان (ابريل) .. وحضره ما يزيد على مئتي شاعر واديب . من داخل القطر وخارجه ..

وكما اعتبرنا هذا المهرجان ، في السابق ، تجربة رائدة على صعيد المهرجانات الثقافية العربية . فاننا نعتبر دورته الحالية امتدادا لتلك التجربة ، وتأكيدا لها . وتأتي اهمية هذا المهرجان من كونه يعقد ضمن اطار تنظيمي جديد مستقل في طبيعته عن المهرجانات العربية الاخرى التي اعتدناها من قبل .. فيضم نخبة من الشعراء والنقاد والادباء العرب الذين يحضرونه لا عن طريق التمثيل الرسمي لاقطارهم (كما هي العادة في مؤتمرات الادباء العرب ومهرجانات الشعر التي تعقبها) ، وانما يتم في اطار الدعوات الشخصية المباشرة .. الامر الذي يتيح للمشتركين فيه التعبير عن انفسهم . ومن خلال « المسؤولية الشخصية » ، من ناحية .. ومن ناحية اخرى اتخاذ المهرجان صيغة بعيدة عن « الاطار الرسمي » الذي كثيرا ما يحدد الاعضاء المشاركين بما يكفل التعبير عن وجهة النظر الرسمية لاقطارهم . هذه الناحية جعلت المهرجان يعيش حرية في التمثيل ، وحرية في المسار . فالشاعر فيه يقول ما يشاء ، دون رقابة مسبقة .. والناقد ، هو الآخر ، يقول ما يشاء .. منطلقين في ذلك من قناعاتهما الفكرية والفنية ، اي ان المهرجان يعيش في جو من الحرية كبير .

هذا من حيث « التركيب العام » للمهرجان ..

غير انه ، وعلى الرغم من مثل هذه الخصائص التي يتميز بها عن سواه من المهرجانات الشعرية العربية ، لم يستطع ، حتى في تجربته الثالثة هذه ، ان يبلغ ما هو مرسوم له ـ في الاذهان المخططة ، على الاقل ـ .. فما قرأناه في الصحافة العراقية من تصريحات للقائمين عليه، سبقت انعقاده بزمن ، كان قد رسم امامنا « صورة بانورامية » للمهرجان ، كما هو في اذهان المشرفين عليه .. وهي الصورة المرجوة، والتي حسبناها كفيلة بانجاح ودفع مثل هذه التجربة .

لكن التصور شيء .. والتنفيذ كان شيئا اخر مختلفا عنه كل الاختلاف . فقد تعثر هذا المهرجان في سيره بما يكفي لاحباطه تماما .. ومضى في مسار شبه مشلول لم يكفل له اي قسط من النجاح .

ولكي لا نتهم باي نوع من انواع التعميم ، لا بد لنا من الخوض في التفاصيل ، والتي نعتبرها تفاصيل ضرورية ومهمة ... فالملاحظات على هذا المهرجان كثيرة .. كثرة النواقص والاخطاء التي داخلته او رافقته :

اولا : انه كان مهرجان بلا هوية . الشعر الذي القي عبر جميع امسياته لم يكن شعرا محدد المعالم ، او واضحا في توجهه . فأية قضية طرح شعر هذا المهرجان مجتمعا ؟ اجدني لا استطيع تحديدها .. ولا احسب سواي قادرا على تحديدها ايضا . فقد اعتمد نوعا من « التجميع الكمي » لشعراء لا يشدهم محور ، ولا يلتقون حتى على « قضية الشعر » ذاتها . فهو مهرجان بلا سمات ، الشعر الكلاسيكي فيه الى جانب الحديث .. و « الحديث المعتدل » الى جانب « الحديث المتطرف » . الجيد القليل الى جانب الوسط ، الى جانب الرديء الكثير .

ثانيا : الى جانب الشعر اعتمد المهرجان هذه المرة البحوث المتعلقة بالشعر (وان كان قد فعل مثل هذا في دورته السابقة ، ولكن ليس بهذه السعة) .. وعمد الى طبع هذه البحوث . وتم توزيع معظمها على المشاركين فيه قبل انعقاده بأيام .. وقد استمعنا في جلسات النقد الى بعض هذه البحوث ملخصة . ولست ادري ما الذي دفع المشرفين على تنظيم المهرجان الى تقديم اردأ هذه البحوث دون الجيد القليل منها . فبظني ان بحوثا كالتي قدمها الدكتور عبد الواحد لؤلؤة (العراق) ، او الشاعر احمد المجاطي (المغرب) ، او الناقد انعام الجندي (سوريا) او الفنان شاكر حسن آل سعيد ، والدكتور جلال الخياط (العراق) هي من افضل ما قدم الى هذا المهرجان من بحوث . لكن احدا منا لم يسمع شيئا منها في الجلسات التي كان جزء من وقتها محسوبا لذلك .. على الرغم من اهميتها ، ومما كانت ستثيره من افكار ومناقشات ذات مساس مباشر بجوهر الحركة الشعرية العربية المعاصرة .

ولعل الفكرة التي خطرت لكثيرين منا ونحن نتسلم هذه البحوث قبل انعقاد المهرجان ، هي انها حين قدمت الينا بمثل هذا الموعد المبكر . نسبيا ، فانما ليتاح لنا امر الاطلاع عليها ، وتسجيل ما يخطر لنا من ملاحظات وافكار واستعدادا للمناقشات التي ستتم عقب تقديم صاحب البحث تلخيصا لبحثه . غير ان هذا لم يتم الا على نطاق ضيق ومحدود .. ذلك ان ما قدم من هذه البحوث كان دون المستوى .. ولا يمكن ان يثير قضية اساسية في كثير من القضايا

المتعلقة بشعرنا الجديد . ولعل الاسماء التي ذكرت قبل اسطر كانت بحوثهـا هي الاساسية والمهمة ، وسواها كان ثانويا .

ثالثا : كان ما قدم من نقد لقصائد الامسيات ـ باستثناء قلة من النقاد ! ـ هامشيا ، وسطحيا ،ظل يحوم حول القصائد دون ان يمس جوهرها ، ودون ان يتعرض الى الكثير من القضايا التي طرحتها ، ان سلبا او ايجابا ، وكانت حجة النقاد التي تذرعوا بها ملتمسين العذر من جمهورهم هي ان الوقت الفاصل بين تسلمهم القصائد والقائهـم النقد كان قصيرا جدا .. وبالتحديد كان « ساعات الليل » وحدها . فالناقد لا يتسلم القصائد المطلوب منه نقدها الا بعد انتهاء الامسية .. وعليه ان يقدم نقده في صباح اليوم التالي . وهي عملية مرهقة لهم ، وعلى الرغم من الاقرار بما تسببته من عناء وتسرع في الاحكام ، في المهرجانين السابقين ، فان اللجنة المشرفة على المهرجـان سارت عليها ، وبنوع من الاصرار غير العابيء بشكوى النقاد وتذمرهم .

ثم .. ان تحديد الناقد بمدى زمني قصير حال بين جميع النقاد وبين الحديث عن هذه القصائد حديثا متكاملا (خصوصا وان اغلب نقادنا بلاغيون يجتذبهم سحر العبارة ، فيسيرون وراء الكلام الطويـل الذي يمكن اختصاره بأسطر لو اجادوا « الكتابة المكثفة » !)

ورغم ان هـذه الملاحظات هـي ذات الملاحظات التـي ثبتت على المهرجانين السابقين ، فان شيئا منها لم يداخل تفكير اللجنة المشرفة، لتتفاداه .. الامر الذي يجعلنا نذهب الى ان كل ما كتب ، مـن آراء وملاحظات ، عن تجربة المهرجانين السابقين لم يدرس من قبل اللجنـة المشرفة على تنظيم المهرجان ، ولم يؤخذ بشيء ذي بال من ذلك الذي كتب . ان الهيئة العليا للمهرجان لم تستفد كثيرا من تجربة المهرجانين السابقين ..

زيادة على ذلك فان المهرجان ، في دورته الثالثة هذه ، قد مر ، وبشكل عابر ، سواء في وجوده كمهرجان او في وجود المشاركين به . فهو لم يحقق تلك الفاعلية المتوخاة منه ، والتي كان مخططا لها ، على الاقل . فقد اقتصر على امسيات للشعر كان اكثر ما قدم فيها ، لا يمثل المستوى المطلوب لشعر مهرجان كهذا .. وجلسات نقد تراوح ما قدم فيها بين الوسط ، والهامشية ، والسطحية .. تضاف اليهما مناقشات قليلة شبه ميتة .

وكما طرح هذا المهرجان « ازمته الخاصة » ، كتركيب وتنظيـم واخراج ، فانه طرح « الازمة الحاضرة » للشعر العربي ، على اوضح نحو .. وهي المسألة التي لم تلتفت اليها الجهة التنظيمية للمهرجان ، في حين كان بالامكان الانطلاق منها لعقد حوار مفتوح بين الشعراء والنقاد والادباء الحاضرين ضمن جلسة (ولتكن على هامش المهرجان) لاثارة مثل هذه القضية الخطيرة ، والكبيرة الاهمية .. والتـي لو نظمت ، واعد لها بشكل جيد لكانت من اهم ما حدث في هذا المهرجان.

كنتيجة لهذا الفشل الواضح الذي عاشه المهرجان ، وعلى كـل الاصعدة ، دار « همس مسموع » باقتراح الغائه نهائيا ... وهـي فكرة خطيرة .. تمثل حكما بالاعدام على مشروع كبير وخطير في حياتنا الثقافية ، اجد ان من مهمتنا ، كمثقفين ، شجبها والوقوف ضدهـا باصوات معلنة . ففشل المهرجان ، على نطاق التنظيم ، لا يعني فشل الفكرة من الاساس ، بقدر ما يشير الى فشل الجانب التنظيمي منه . والاولى بالمنادين بمثل هذه الفكرة ان يقدموا ، وكبديل لها ، صيغـة جديدة للمهرجان في دوراته القادمة ، يتولى تنفيذها اناس اكفاء ، لهم خبرتهم في هذا الميدان ، ولهم آفاقهم الرحبة في مجال تنظيمهـا

... ذلك ان فكرة هـذا المهرجان ، في الاساس ، فكـرة كبيرة .. واستمرارها يمثل ظاهرة صحة في حياتنا الثقافية . واعـادة النظر بتركيب المهرجان ، وبالهيكل التنظيمي له هي المهمة الكبيرة والملحة ، لا التفكير بالغائه ، او الاستعاضة عنه بأفكار اخرى .

واذا كان لا بد من صيغة ثانية له .. فاننا نقترح لذلك ان يعقد المهرجان مرة كل سنتين .. يتخللهما ملتقى ادبي ، او فكري لفن آخر من الفنون الادبية .. فهو المقترح الذي نراه اكثر عملية ، وجدية .. ما دام الهدف هو تنشيط الحياة الثقافية في القطر .. ونقترح لهذه الملتقيات ان تتناول موضوعات مختلفة .. فمرة للقصة ، وثانية للرواية (وهو ما اقترحه الدكتور سهيل ادريس) وثالثة للمسرح ، ورابعـة للنقد ، وخامسة للثقافة العربية في وضعها الراهن . حينذاك ستساهم مثل هذه الملتقيات ، اذا ما توفر لها الاعداد الجيد الكفيل بانجاحها ، مساهمة كبيرة في دفع الحركة الثقافية ، وفي تأكيد الكثير من المعالم الواضحة لها في مرحلة كهذه ، تحتاج الى مثل هذا الدفع .

* * *

بعد هذا ، لنا ان نتساءل :
ـ هل حقق المهرجان ، في دورته الثالثة هذه ، محتواه ؟

ان مجمل الملاحظات السابقة تؤكد ، وبشكل واضح ، انـه ظل يحوم حول الشعار الذي عقد تحته ، وهو : « الاديب والانتصارات الثورية » .

لقد كان هناك شعر جيد ، ولكنه قليل .. ضاع في زحمة هـذا الركام : الموزون المقفى مرة .. والموزون غير المقفى ، اخرى . فهو لم يمثل ذلك « العرض النوعي » لواقع حركتنا الشعرية العربية ، بقدر ما مثل ، وفي الكثير من جوانبه ، ضعف الحركة الشعرية العربيـة في واقعها الراهن .. وما زاد الامر سوءا ان تظل هذه المسألة ـ رغم اهميتها ـ بعيدة عن اهتمام المهرجان ، وعن عناية المشاركين به .. وان كان بعض النقاد قد اشار اليها ، بهذا الشكل او ذاك .. ولكنها ظلت مجرد اشارات عابرة ..

بغداد